REVUE
D'ASCÉTIQUE
ET DE MYSTIQUE

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE - NUMÉRO 139

JUILLET-SEPTEMBRE 1959

Revue paraissant avec le concours du

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

DIRECTION : **22, rue des Fleurs** — TOULOUSE

ADMINISTRATION : **9, rue Monplaisir** — TOULOUSE

REVUE D'ASCETIQUE ET DE MYSTIQUE

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules
de 120 pages in-8°



RÉDACTION.

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: R.P. M. OLPHE-GALLIARD, *Revue d'Ascétique*, 22, rue des Fleurs, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 658-71.

ADMINISTRATION Toulouse, 9, rue Monplaisir.
Chèques postaux:
Apostolat de la Prière, Toulouse, C/C 593.

C'est exclusivement à cette adresse que doivent être envoyés les abonnements. Ils partent de janvier, sont annuels et payables d'avance.

France et Union Française	1.900 fr.
Etranger	2.000 fr.
Chaque numéro isolé	500 et 550 fr.

L'année 1949, comportant plus de cinq cent soixante pages, est vendue 1.500 francs pour la France, 2.000 pour l'étranger; le numéro des *Mélanges Viller*, respectivement 1.000 et 1.200 francs.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

DÉPÔT A PARIS: LIBRAIRIE BEAUCHESNE, 117, RUE DE RENNES (VI[e])

Livres envoyés à la Revue

Editions de la Bonne Presse, Paris

F.-J. THONNARD, a.a., *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin*. 12×20, 581 pages.

Editions du Cerf, Paris

Guillaume de SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu. L'oraison de dom Guillaume*. Introduction, texte latin et traduction de dom Jacques HOURLIER. in-8° écu (13×20), 160 pages (col. « Sources chrétiennes », série: Textes monastiques d'occident).

Editions Desclée De Brouwer, Paris

Hans Urs von BALTHASAR, *La prière contemplative*, 12×19, 330 pages (col. « Présence chrétienne »).

De la connaissance de Dieu, 14×22, 416 pages (Recherches de Philosophie III-IV).

Librairie Arthème Fayard, Paris

Louis COGNET, *De la dévotion moderne à la dévotion française*, 120 pages (col. Je sais-Je crois).

Librairie C. Klincsieck, Paris

Anthologie de la littérature spirituelle du XVI[e] *siècle*. Textes présentés et traduits en français par Pierre GROULT, 14×21, 290 pages (Témoins de l'Espagne. Textes bilingues 4).

LE TRAITÉ DE L'ORAISON D'EVAGRE LE PONTIQUE

(Suite)

---

37. *Prie premièrement pour être purifié des passions, deuxièmement pour être délivré de l'ignorance, troisièmement de toute tentation et déréliction.*

Προσευχή signifie ici « demande », comme aux chapitres 31, 32 et 34 (1). Celle-ci s'appelle proprement δέησις selon l'exégèse origénienne de I *Tim.* 2, 1 (2), exégèse qu'Evagre a retenue. « La δέησις, c'est un commerce de l'intelligence avec Dieu, accompagné de supplication et dans lequel se trouve une demande de secours au temps du combat, et une demande de bien, inspirée par l'espérance » (3). Nous retrouverons plus loin l' ἔντευξις (4). L'ordre des demandes suit exactement celui des trois stades de la vie spirituelle : la *praxis*, lutte contre les passions ; la *gnose*, qui à son premier degré, est encore une lutte contre l'ignorance ; et puis la perfection qui par elle-même est un « état de paix » mais qui reste sujette à des tentations subtiles, à la déréliction (5) de la part de Dieu. Le passage

(1) Cfr. là le mot αἴτημα.
(2) Cfr. Origène, *De Oratione*, c. 14 — PG. 11 461.
(3) *Cent. Suppl.* 31.
(4) *Ibid.* 39.
(5) Entre beaucoup d'autres, *Cent.* I, 74. *Lettre à Anatolios.* Pour la doctrine d'Evagre au sujet de la déréliction, voir l'article du P. J. Leroy dans le *Dictionnaire de Spiritualité* de M. Viller fascicule XXV, 1958, p. 344-357.

du mal à la sainteté, première étape, c'est « la petite résurrection du corps » (6) ; le passage de l'ignorance à la science, c'est « la petite résurrection de l'intelligence » (7). Il serait superflu d'insister : aucune idée ne revient plus fréquemment chez Evagre (8). Remarquons seulement que l' « ignorance » est un péché : « Quiconque est, de par sa création, capable de la science de Dieu (contemplation) et qui préfère à cette connaissance l'ignorance, sera à bon droit appelé mauvais » (9). Notre chapitre revient donc à dire : à chaque étape de la vie spirituelle, vous demanderez la grâce correspondante.

Mais la tentation et la déréliction des parfaits ? (10). Evagre recommande au gnostique, c'est-àdire au contemplatif, de se rappeler « les cinq espèces de dérélictions ». Dans chacune des deux voies inférieures il y en a deux, se distinguant par leurs effets, soit sur l'intelligence, soit sur la volonté. Dans la troisième voie il n'y en a plus que d'une sorte. La tentation du parfait, c'est l'orgueil, consistant à s'imaginer que « c'est par sa puissance qu'il a vaincu les démons qui s'opposaient à la garde des commandements » (11) ; ou que c'est à cause de sa propre justice et de sa sainteté qu'il a triomphé de ses ennemis et obtenu la contemplation (12). A quoi il faut répliquer par des textes comme : « ne dis pas en ton cœur : c'est ma force et la vigueur de ma main qui m'ont procuré ces richesses. Souviens-toi du Seigneur ton Dieu, car c'est Lui qui t'a donné la force » (13). Que si le contemplatif se complaît dans ces suggestions orgueilleuses, il court le risque d'être délaissé des Anges et de retomber aux mains des démons (14), afin que l'expérience lui enseigne ce qu'il a oublié. « Ne laisse pas ton cœur à l'orgueil, et ne dis pas à la face

(6) *Cent.* I, 19.
(7) *Cent.* V, 25.
(8) Cfr. Viller, note 38.
(9) *Cent.* II, 53.
(10) *Gnost.* 132.
(11) *Antirrh.* Orgueil, 13.
(12) *Ibid.* 14.
(13) *Deut.* 8, 17 sv.
(14) *Antirrh.*, *l. c.*

de Dieu : « Je suis puissant », de peur que le Seigneur ne délaisse ton âme et que de méchants démons ne l'humilient, car alors les ennemis te terroriseront en l'air et tu connaîtras des nuits d'épouvante » (15).

38. *Cherche uniquement dans ton oraison la justice et le règne, c'est-à-dire la vertu et la gnose, et tout le reste te sera ajouté* (16).

Revoir les chapitres 31-34. — Après avoir conseillé au moine de se défaire de tous les soucis matériels, Evagre continue : « Ayant ce qu'il te faut pour le présent, ne te mets en peine de l'avenir, ni pour un jour, ni pour une semaine, une année ou des mois. Quand la journée de demain sera devenue le présent, elle fournira elle-même le nécessaire (17), surtout si tu cherches le royaume des cieux et la justice de Dieu. Car le Seigneur dit : cherchez d'abord le Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (18). Il faut remarquer du reste que c'est la justice qui représente la vertu, la *praxis*, et le Royaume, la *gnose* (19).

Evagre nous apprend ailleurs qu'il a reçu de s. Grégoire la doctrine (platonicienne) des vertus cardinales, d'après laquelle la justice est une vertu générale chargée d'établir l'harmonie et la concorde entre les différentes parties de l'âme. Quant au « Règne », il le définit explicitement : « le Royaume des cieux, c'est la gnose de la contemplation supérieure et intellectuelle, supra-céleste, qui vient par le sens intellectuel et par le goût d'un sentiment incorruptible » (20). Il distingue entre royaume des cieux et royaume de Dieu. Le royaume des cieux, c'est l'impassibilité de l'âme, jointe à la contemplation véritable des

(15) *Mon.* n° 62.
(16) *Mt.* 6, 33.
(17) *Mt.* 6, 34.
(18) *Mt.* 6, 33. *Rer. Mon. Rat.* IV.
(19) *Pract.* I, 61, et *Gnost.* 146.
(20) *Cent. Suppl.* 44.

êtres, c'est-à-dire la contemplation inférieure; le royaume de Dieu, c'est la contemplation de la Sainte Trinité, contemplation proportionnée à la substance de l'intellect, et supérieure à son incorruptibilité (21). N'est-ce pas à cause de ce double sens du concept de royaume, que notre chapitre 38 ne dit ni « royaume des cieux » ni « royaume de Dieu » ? Il faut demander l'un et l'autre, suivant le degré spirituel où l'on se trouve (22).

39. *Il est juste de prier non seulement pour ta propre purification, mais encore pour toute ta race, de façon à imiter les mœurs angéliques.*

Cette recommandation a l'air banale. Pour en saisir toute la substance, il faut la remettre dans la philosophie qui l'a dictée. Un mot d'abord demande explication : τοῦ ὁμοφύλου. C'est l'opposé de ἀλλόφυλος. Ce nom désigne, dans le langage allégorique hérité d'Origène, les ennemis de la vie spirituelle, les Philistins, Egyptiens, Ethiopiens, Babyloniens, etc.; en un mot, tous les adversaires de ceux qui montent vers la Jérusalem de la contemplation. Et non pas seulement les démons; les hommes aussi peuvent descendre à l'état diabolique (23). Ceux-là ne sont pas ὁμόφυλοι (Congénères) du gnostique: « J'appelle notre race, non pas ceux qui nous sont proches par la nature, mais ceux qui le sont par l'état » (24) ; ou du moins le sont-ils seulement en puissance, car « quand ils se retournent pour remonter, ils repassent aux degrés dont ils sont déchus » (25). Il faut donc prier pour eux. C'est ce qui s'appelle proprement ἔντευξις. En voici la définition : « L'intercession est une demande adressée à Dieu par les spirituels pour le salut des

(21) *Pract.* I, 2 et 3. Pour l'explication de cette sentence, Cfr. *Ignorance Infinie* (*Supra Or.* 34, note 2), p. 358.
(22) *Cfr.* Ch. 37.
(23) *Cent.* V, 11.
(24) *Lettre* 53.
(25) *Ibid.*

autres » (26). Pourquoi « par les spirituels » ? Faut-il donc être arrivé à la perfection pour pouvoir prier pour les autres ? Oui, si étrange que cela paraisse. Aussi Evagre s'en déclare-t-il incapable. « Quant à nous, nous ne sommes pas tels que nous puissions prier pour les autres ; car nous ne possédons pas la pureté de cœur, ni le visage découvert qui vient à la nature raisonnable grâce à l'impassibilité de l'âme unie à la science de vérité. Car qui dira : j'ai le cœur pur, ou : je suis libéré de péchés ? Selon la parole de Salomon » (27). Il est vrai qu'il ajoute immédiatement, non pas une prière, mais un simple souhait. Pour la prière, comme pour toute autre œuvre de zèle, vaut la doctrine du chapitre 25 du *De Oratione*. Tant qu'on n'est pas pur, la préoccupation d'autrui devient un obstacle à l'oraison. Ces considérations doivent nous aider à entendre exactement notre chapitre 39. La purification dont il s'agit ici ne peut être que cette purification supérieure pour laquelle la *praxis* ne suffit pas (28) ; cette triple purification est requise pour la contemplation suprême (29). Pour celle-là, il faut toujours prier, parce qu'elle peut grandir toujours, et qu'il reste toujours possible de déchoir ; et là seulement intervient la prière pour les autres. Les spirituels ont le strict devoir de travailler au salut d'autrui, en particulier par l'intercession ; et les spirituels par excellence, les Anges, ont cela pour office propre. « Le travail des Anges, c'est le soin des âmes malades, pour les conduire à la perfection de la santé » (30). Ils sont, par définition, « des natures raisonnables sans corps, à qui Dieu a confié le ministère des saints qui doivent hériter la vie » (31). L'Archange ne se distingue des Anges que par un ministère plus excellent (32). C'est donc en toute rigueur « imiter les mœurs angéliques » que de s'intéresser au salut des autres. Or, nous verrons

(26) *Cent.* Suppl. 33.
(27) *Prov.* 20, 9, *Lettre* 12.
(28) *Pract.* I, 51.
(29) *Cent.* V, 27, 52.
(30) *Cent.* V, 7.
(31) *Ibid.*
(32) *Ibid.*, 4.

que « la vraie prière rend égal aux Anges » (33). Les contemplatifs, eux aussi, mais eux seuls, participeront donc aux fonctions angéliques. Non seulement les saints Anges peinent avec nous, pour notre salut, mais aussi les saints, nos congénères (34).

On resterait encore dans le style d'Evagre (et d'Origène) en appelant cette intercession une fonction sacerdotale, car « pontife est celui qui supplie auprès de Dieu pour toutes les natures raisonnables, les arrachant par sa médiation au mal et à l'ignorance » (35).

Conséquent avec cette doctrine, Evagre requiert impérieusement certains de ses correspondants de prier pour lui. « Tu as un trésor, écrit-il, et tu ne nous en nourris pas, mais tu as caché de nous ton dépôt. Que penserons-nous, dis-moi, de ce qui est écrit : l'Esprit de sagesse aime l'homme (36). Ou comment s'accorde (avec ta conduite) ce qui est dit dans le psaume : le juste est compatissant tout le jour et il prête sans cesse (37). Pour moi, je sais que la science de Dieu, en nourrissant, se nourrit, et quand elle donne, elle reçoit. Allons, romps ton pain à qui a faim, et introduis dans ta maison celui qui n'a pas d'abri (38). Car celui qui t'a donné le presbytérat t'ordonne de faire cela de toute ton âme » (39). Dans une autre lettre, Evagre montre bien qu'il s'agit là d'un sacerdoce spirituel : « c'est là en vérité le sacerdoce de l'esprit : recevoir la science spirituelle et rappeler les âmes du mal à la vertu et de l'ignorance à la science du Christ. Ce n'est pas qu'un intellect soit plus ancien qu'un autre dans le temps (πρεσβύτερος !) (40), mais il devient plus ancien (ou prêtre), s'il l'emporte en vertu et en science. Pour moi, je suis indigne de cela ;

(33) *Or*, 113.
(34) *Cent.* VI, 88.
(35) *Cent.* V, 46.
(36) *Sap.*, I, 6.
(37) *Ps.* 36, 26.
(38) *Isaïe*, 58, 7.
(39) *Lettre* 47.
(40) Il y a là un jeu de mots: prêtre, presbyter, presbyteros est primitivement un comparatif de ποέσβυς, âgé. Pour la suite, se souvenir qu'Evagre était diacre et l'est resté jusqu'à sa mort.

j'ai été rejeté dans le désert comme en bannissement pour subir la peine de mes nombreuses iniquités. Toi, prie pour moi, je te le demande, pour que je sois en mesure de payer le tribut, et que j'échappe à l'ennemi et aux tourments qui me sont préparés de ses mains » (41).

40. *Vois si tu es vraiment présent à Dieu dans ton oraison, ou si tu es vaincu par la louange humaine et poussé par le désir de la capter, en exploitant le prétexte de la longueur de ta prière.*

Tel est évidemment le sens si on lit avec la *Philocalie* et Coislin παρατάσει au lieu de παραστάσει. Si on conserve cette dernière leçon, le mot ἐπικάλυμμα rend cependant possible son sens différent. Au chapitre 145, notre traité rappelle l'expression de s. Paul (42) : ἀκατακαλύπτῳ κεφαλῇ προσεύχεσθαι, prier tête découverte, ce qui est le signe de l'oraison véritable ou parfaite. Dans ses lettres, Evagre y fait aussi allusion plus d'une fois. La fin de notre chapitre pourrait donc signifier : « Ce serait jeter un voile sur ton oraison », la gâter par la vaine gloire ; ce ne serait plus « prier vraiment ». Quoi qu'il en soit, les deux interprétations s'accordent avec la doctrine d'Evagre. La vaine gloire est un grand danger pour l'homme d'oraison. Evagre, à ce propos, rappelle la parole de Notre-Seigneur : ne pas prier pour être vu des hommes (43). Et de même, il faut rejeter « la suggestion qui nous pousse à pratiquer la justice par respect humain » (44), ou à « faire connaître nos actes de vertu pour l'amour d'une gloire éphémère » (45). Dans le second sens indiqué, Evagre nous avertit : « A la suggestion de vaine gloire... destructrice de l'état pur qui fait l'ornement et la gloire de l'intelligence », il faut répli-

(41) *Lettre* 49.
(42) I. *Cor*, 11, 5.
(43) *Mt.* 6, 5. *Antirrh.*, Vaine gloire, 31.
(44) *Ibid.*, 4.
(45) *Ibid.*, 20.

quer : « Toute parole sans fondement que les hommes auront proférée, ils en rendront compte au jour du jugement. Car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et c'est d'après tes paroles que tu seras condamné » (46).

Et ici encore, conséquent avec lui-même, Evagre repousse presque violemment les louanges que d'aucuns lui adressent : « Ce n'est pas une lettre que nous t'écrivons, mais une objurgation très grave, parce que tu nous as écrit en des termes qui ont excité en nous une grande tempête de vaine gloire. J'ai eu de l'horreur à la lecture de ces éloges, ce sont des aliments de la vaine gloire. Il ne convient pas d'écrire ainsi à ceux qui ont quitté le monde, et de faire ainsi mollir leurs âmes malades de passions et amantes de vanités. C'est le contraire qu'il faut leur écrire : reste assise dans le désert, âme misérable, sers Dieu dans le jeûne et dans la prière ; ne regarde pas le monde, ce qui te rend très misérable sur beaucoup de points et rappelle-toi tes plongeons d'autrefois ; rappelle-toi les pirates et combien de fois ils t'ont mise à mal ; n'oublie pas la mer et ses vagues sauvages. Ne te souviens-tu pas, parvenue au port de la chasteté, comment ta nacelle a été engloutie avec toutes tes résolutions de chasteté ? Ne sais-tu pas ce qui t'est advenu, quand ton esquif est entré en collision avec le rocher de ta dureté, que la coque de ta nacelle a été éventrée et que les eaux de la colère y ont pénétré et l'ont toute remplie, faisant périr toute la substance de ta prière ? Rappelle-toi l'odeur de la cupidité s'exhalant de ton palais béant vers une foule de désirs. Rappelle-toi... etc. Et au sujet des flots de la vaine gloire, de l'orgueil et du blasphème, qui déferlent sur la nacelle et submergent le pilote, je veux dire l'intellect, qu'est-il besoin de parler ? C'est cela et autres choses semblables qu'il faut répéter aux oreilles de ceux qui sortent du monde pour réaliser la paix dans leurs âmes misérables, agitées de beaucoup de démons divers. Qui écrit des louanges à celui qui a déserté le monde, est pareil à un homme qui jette dans la

(46) *Antirrh. Ibid.* 33. *Mt.* 12, 36-37.

fournaise de l'étoupe ou du petit bois ou des roseaux pour qu'elle s'embrase davantage (47).

« Débarrasse-toi de l'orgueil, dit Evagre au moine, et rejette loin de toi la vaine gloire ; car qui n'obtient pas la gloire s'en attristera ; et qui l'obtient sera orgueilleux » (48).

« Quel profit aurons-nous, écrit-il encore, à nous dépouiller de la cupidité par la justice et des passions du ventre par l'austérité, si nous remettons d'autres passions comme la vaine gloire, et que par elles il nous arrive au temps de la prière la même chose qui nous arrivait de la part des passions précédentes ? Car les fourberies de notre adversaire tendent toutes à nous priver de la lumière divine au temps de la prière » (49).

41. *Que tu pries avec des frères ou à part toi, tâche de prier non par habitude, mais avec sentiment.*

Rapprocher ce chapitre du chapitre 28.

C'est le lieu de rappeler ce qu'Evagre dit avoir appris du moine « le plus qualifié de toute l'armée des gnostiques ». Tout ce que font les moines, se fait pour cinq motifs : Dieu, la nature, l'habitude, la nécessité, le travail des mains. Pour la prière en particulier, il recommande : « Psalmodie du fond du cœur, et ne te contente pas de remuer la langue dans la bouche » (50).

42. *Le caractère propre* (51) *de la prière, c'est une gravité respectueuse accompagnée de componction et de douleur d'âme dans l'aveu des fautes, fait avec de secrets gémissements.*

(47) *Lettre* 52.
(48) *Mon.* n° 61.
(49) *Lettre* 17.
(50) *Virg.* n° 35.
(51) Au lieu de ἦθος, la *Philocalie* écrit αἴσθησις, le sentiment. Sur ἔθος et sa relation à ἦθος cfr. Aristote, Eth. Nicom. II, c. I, 1103; Eth. Eudem. II, c. 2, 1220.

Pour le sens du chapitre, voir les précédents : 5-9, 77. Les gémissements de l'oraison sont encore mentionnés ailleurs : « Quand tu veux te lever la nuit et que ton corps se fait lourd, réfléchis... combien d'autres sont debout sur leurs pieds ; combien font des prostrations, des génuflexions, combien versent des larmes ; combien poussent des soupirs ; combien gémissent du poids de leur corps ; combien sont ivres d'amour au point d'oublier la nature ; combien psalmodient au Seigneur dans leurs cœurs ; et alors cette considération allègera toute pesanteur et toute tristesse, et tu offriras ta prière diligemment avec beaucoup de larmes » (51[Bis]). « Par tes larmes, la nuit, invoque le Seigneur, sans que personne s'aperçoive que tu pries, et tu trouveras la grâce » (52).

43. *Si ton intelligence divague encore au temps de la prière, c'est qu'elle ne prie pas encore en moine, mais elle est encore du monde, occupée à décorer la tente extérieure.*

Commençons par rappeler un apophtegme de Macaire, un des maîtres d'Evagre : « Le moine (solitaire) est appelé moine à cause de ceci : qu'il converse avec Dieu nuit et jour et n'imagine rien que des choses de Dieu, sans rien posséder sur terre » (53).

Evagre a retenu et développé cet enseignement. Continuellement il distingue le vrai moine, celui qui l'est par l'ordre mis dans ses pensées, et les mondains avec lesquels il faut ranger celui dont l'extérieur seul est moine (54). La traduction : « Tu ne pries pas encore comme un moine » ne rend pas toute la force de la pensée ; c'est l'intelligence qui n'est pas encore moine, si elle a des distractions. Et

(51[bis]) *Paraenet.* p. 560.
(52) *Virg.* n° 25.
(53) Paul Evergetinos, *Synagoge Rematon*, Constantinople 1861, Livre I, p. 75, c. 2.
(54) *Pract.* I, 46, 47 ; II, 48, 61.

cela nous mène tout droit à la doctrine exprimée ailleurs : « Il faut tâcher de présenter au tribunal du Christ non pas l'homme-moine, mais l'intelligence-moine. Car l'homme-moine, c'est celui qui évite le péché d'action ; l'intellect-moine c'est celui qui évite le péché de pensée, et qui au temps de l'oraison, voit la lumière de la Sainte Trinité » (55). Citons encore : « L'intelligence ne saurait progresser ni faire cette heureuse transition » à la contemplation « et arriver dans les régions des êtres immatériels tant qu'elle n'a pas amendé l'intérieur, car l'agitation du dedans la fait retourner à ce dont elle était sortie », savoir, dans la condition des mondains (56).

On n'est donc pas moine sans la gnose ; « ce qui maintient la conduite monastique, c'est la gnose ; mais celui qui déchoit de la gnose tombera aux mains des voleurs » (57). C'est pour cette raison qu'il faut fuir si soigneusement toutes les causes de distraction, telle la visite des villes. « Il n'est pas possible d'arriver à vivre en moine et de continuer à visiter les villes, de peur que l'âme ne se remplisse de beaucoup d'images variées qu'elle reçoit du dehors. Au sujet de celles-ci j'ai souvent prié Dieu pour que, ou bien elles n'existent pas, ou bien, si elles existent, du moins elles ne durent pas. Car facilement l'intellect imprime au-dedans de soi des images, et se précipite pour s'y agiter, dans des pensées diaboliques. Aussi n'est-ce pas le même état que celui du *Practicos* » — premier stade de la vie spirituelle — « et celui du contemplatif ; car la vertu, c'est la pensée née de la passion qui l'empêche ; mais la contemplation, la pensée même simple lui fait obstacle. La considération des choses corporelles inhibe la compréhension spirituelle » (58), et donc l'oraison.

« J'applaudis à la volonté généreuse de la chaste diaconnesse Sévère, écrit encore Evagre ; mais je n'admets point son entreprise. Car je ne sais quel profit elle peut

(55) *Antirrh.* Préface, p. 474.
(56) *Pract.*, II, 61.
(57) *Mon.* n° 63.
(58) *Lettre* 41.

trouver dans ce pénible et long pèlerinage. Combien au contraire elle et ses compagnes y perdraient, j'ai de quoi le démontrer de par Notre-Seigneur. J'engage ta sainteté à empêcher celles qui ont quitté le monde d'aller en voyage sans nécessité ; car je serais bien étonné que dans tout le trajet elles ne boivent l'eau du Nil (59), soit par les pensées soit par les actes. C'est là chose étrangère à l'état de femmes vouées à la chasteté » (60).

Quant à lui-même, Evagre refuse de quitter sa solitude, malgré les instances réitérées de ses amis. « Quels sont mes actes ou mes sentiments ? moi, je prétends vivre en solitaire et ne pas converser avec les hommes, parce qu'il n'est pas possible de voir Dieu, si nous n'expulsons pas dans toute leur totalité de notre intelligence les passions et les images de ce monde qui est plein de scandales et d'une multitude de pièges. Et je prie pour en être préservé. Je m'étonne que tu me contraignes à quitter ma cellule et à tomber dans les flots de la mer » (61).

Comment faire pour arriver à prier sans distractions ? Evagre répond à cette question : « L'intelligence divague, quand elle est passionnée, c'est-à-dire qu'elle ne s'arrête pas de satisfaire toutes sortes de désirs ; mais elle se retient de son entraînement et cesse de discourir çà et là, quand elle est devenue impassible et parvenue à la contemplation des êtres immatériels ; car ceux-ci comblent tous ses désirs spirituels » (62). « Prends garde que ton intelligence, au moment de la prière, ne se distraie en de vains soucis, et qu'au lieu de te concilier ton juge tu ne l'irrites par l'injure que tu lui fais. Comment ! Devant les juges la crainte, et devant Dieu le mépris ? Celui qui n'a pas le sentiment de l'endroit où il se tient et qui ne sait pas ce qu'il dit, comment peut-il prétendre qu'il prie, alors

(59) Cfr. *Cent.* I, 83. « *Et nunc, quid tibi vis in via Aegypti, ut bibant aquam turbidam ?* » — *Jérémie*, II, 18). Aujourd'hui encore, c'est une tentation pour les gens du pays; la police y veille.

(60) *Lettre* 7.

(61) *Lettre* 13. Cfr. *Lettres* 26, 38, 50, etc.

(62) *Cent.* I, 85. Le texte grec dans MUYLDERMANS, *A travers...* p. 50, 17 ss.

que son intelligence est aveuglée de passions ? Il se tient sur ses jambes, sans sommeil et éloigné des objets de ce monde... Et il est entraîné à rêver d'objets qu'il n'approche plus et qui ne lui sont d'aucune utilité, pas plus que les songes ne profitent à qui les voit. Réveille ton âme, misérable ; ton maître parle avec toi, ne divague pas ; les Anges élus t'environnent, ne t'agite pas ; des armées de démons sont devant toi, ne sois pas lâche » (63).

44. *En priant, veille fortement sur la mémoire, de façon que, au lieu de te suggérer ses souvenirs (passionnés), elle te porte à la conscience de ton exercice, car l'intelligence a une terrible tendance à se laisser saccager par la mémoire au temps de la prière.*

Les modernes mettent surtout en garde contre l'imagination. Pour les anciens, le danger vient de la mémoire imaginative.

Aux textes cités au chapitre 10, ajoutons seulement celui-ci : « La tristesse survient tantôt par suite de désirs frustrés, tantôt comme conséquence de la colère. Voici ce qui arrive : certaines pensées antérieures éveillent en l'âme le souvenir de sa maison, de ses parents, de son genre de vie précédent. Et lorsque les démons la voient qui ne résiste pas, mais se laisse entraîner et abandonner aux jouissances de l'imagination, alors ils la saisissent et la plongent dans la tristesse de ce que les choses passées ne sont plus et ne peuvent plus être, étant donné le genre de vie présente. Et la malheureuse âme, dans la mesure où elle s'était mise au large dans les premières pensées, se trouve maintenant à l'étroit dans les secondes » (64).

Par ailleurs, l'impassibilité est nécessaire pour l'oraison. Or, « l'impassibilité appartient non pas à l'âme qui n'a aucun attachement passionné aux choses, mais à celle que leur souvenir même laisse imperturbable » (65).

(63) *Paraenet*, p. 560.
(64) *Oct. Vit. Cog.* 5.
(65) *Pract.* I, 39.

45. *La mémoire te présente, quand tu pries, ou les images du passé, ou de nouveaux soucis, ou le visage de qui t'a fait de la peine.*

Se reporter aux chapitres 10 et 44.

« La colère, écrit ailleurs Evagre, est une passion très vive. Car le ressentiment est, dit-on, un bouillonnement et une commotion contre qui nous a fait du tort. Or, cette commotion met l'âme en fureur tout le long du jour ; mais surtout à l'oraison, elle entraîne l'intellect, agitant (66) devant lui le visage qui lui a fait de la peine » (67). Aussi l'*Antirrhétique* enseigne-t-il à repousser vigoureusement ces rancœurs si funestes à la paix de la prière, ainsi que nous l'avons vu aux chapitres 19-26.

46. *Le démon est terriblement jaloux de l'homme qui prie et il emploie tous les moyens pour lui faire manquer son but. Aussi ne cesse-t-il de raviver par la mémoire la pensée des objets et de réveiller par la chair toutes les passions, afin de réussir à empêcher sa course si belle et son départ vers Dieu* (68).

Voir les chapitres 45 et 49. Remarquer le terme βασκαίνω On le retrouve dans le passage suivant : « Les démons ne cessent de tourmenter le gnostique, même quand il ne fait aucune sottise, pour tirer l'intelligence à eux par la colère; c'est comme un nuage ténébreux qui se tient devant la pensée et qui chasse de l'intelligence la contemplation pour peu qu'elle ne leur réplique pas comme à des calomniateurs (βασκαίνοντες) » (69). De là le conseil : « tu ne te mettras pas à prier, dans la tentation, avant d'avoir dit quelques

(66) Un scholion à Climaque Grad. 8, PG. 88, 836 C, citant ce texte, lit ὑπογράφουσα = dessinant, dépeignant.

(67) *Octo. Vit. Cog.* 6.

(68) Cette expression νοῦ πρὸς θεὸν ἐκδημία est de Grégoire de Nazianze (*Oratio VI*, 2. PG. 35, 724 A). La spiritualité de s. Grégoire le théologien et son influence sur Evagre restent à examiner.

(69) *Cent.* III, 90.

paroles de colère à ton oppresseur. Car, si ton âme est impressionnée de pensées (πεποιωμένη) (70), il s'ensuit que ta prière ne saurait devenir pure. Au contraire, si tu dis quelque chose contre eux avec colère, tu cubultes et mets en fuite les pensées des adversaires » (71). Souvenons-nous que la colère nous a été donnée pour lutter contre les démons (72).

47. *Lorsque, après beaucoup de tentations, le démon pervers n'a pas réussi à empêcher l'oraison du fervent, il se retire un peu, mais ensuite il prend sa revanche sur celui qui vient de prier ; ou bien il l'enflamme de colère pour détruire l'état excellent réalisé en lui par la prière, ou bien il l'excite à quelque plaisir déraisonnable pour insulter à l'intelligence.*

La ruse en question est décrite aussi ailleurs: « lorsque les démons sont impuissants dans leur lutte contre les moines, ils se retirent un peu pour observer quelle vertu sera entre temps négligée ; et puis ils surviennent à l'improviste contre celle-là et saccagent la malheureuse âme » (73). Il faudrait faire remarquer la propriété rigoureuse des termes, comme « état excellent », et non pas « excellent repos », « plaisir déraisonnable ». Rapportons-nous à la définition de la vertu, donnée au chapitre 2. L'ἀρίστη κατάστασις, « l'état le meilleur », absolument parlant, c'est celui qui est requis pour la contemplation de Dieu ; celui qui s'appelle « état d'intelligence », c'est-à-dire intellectuel pur, ou « nudité de l'intellect », ou encore « état premier ».

« La vertu montre à l'intelligence la contemplation naturelle; celle-ci l'établit dans son état premier; et celui-ci l'amène à la gnose de la Sainte Trinité » (74). Nous

(70) Cfr. *Or.* 30.
(71) *Pract.* I, 35.
(72) Cfr. *Pract.* I, 15, Cité, *Or.* 24.
(73) *Pract.* II, 44.
(74) *Cent.* III, 61.

avons vu que le grand ennemi de cet état, c'est la colère. « Un plaisir déraisonnable », c'est-à-dire non pas seulement un plaisir sensuel, mais quelque chose qui ne soit pas purement intellectuel ou spirituel; dans le sens expliqué au chapitre 28. Ce serait « une insulte à l'intelligence ».

48. *Quand tu as prié comme il convient, attends-toi à ce qui ne convient pas; sois debout virilement pour garder le fruit de ta prière. C'est à cela que tu as été destiné dès le principe : travailler et garder* (75). *Après avoir travaillé, ne laisse donc pas sans garde ton labeur ; sans quoi il ne t'aura servi de rien de prier.*

A la première proposition, confronter pour le style *Sent. Alph.* I, 11 : « Dis ce qui convient, et quand il convient, et tu n'entendras pas ce qui ne convient pas » et sentence 45 (Elter, p. LIII) : « Aimant ce qu'il ne faut pas, tu n'aimeras pas ce qu'il faut ». La pensée, c'est que les tentations se multiplient à mesure que l'on avance dans la voie de l'oraison, et qu'il faut donc s'y attendre et veiller. « A l'âme qui ne sait pas que volontiers les tentations se multiplient davantage au temps où elle commence à scruter spirituellement les paroles de Dieu », c'est-à-dire où elle entre dans la contemplation, « et qu'elle devient plus fervente dans les commandements de Dieu » il faut dire : « Et Moïse se retourna vers le Seigneur et dit : Seigneur, pourquoi avez-vous affligé ce peuple ? Car à partir du moment où je suis entré chez Pharaon pour parler en votre nom, vous avez affligé ce peuple et vous ne l'avez pas délivré » (76). C'est la raison même pour laquelle Evagre a écrit son *Antirrhétique*, comme il nous l'apprend dans sa préface : « ...Nous avons recueilli soi-

(75) *Gen.*, 2, 15. Cfr. Maxime le Confesseur, *De caritate* II, 11. Philon, *Leg. All.* I, XXVIII, 88 et 89.
(76) *Exode* 5, 22 sv. *Antirrh.* Tristesse, 3.

gneusement dans les Ecritures les paroles « à répondre aux démons », afin que nous puissions, bien armés, poursuivre vigoureusement les Philistins, nous conduisant dans cette guerre comme des hommes forts et comme des soldats de notre Roi victorieux, Jésus-Christ. Et sachons bien ceci, mes très chers, que plus nous leur résistons dans cette lutte et répliquons aux démons, plus ils s'exaspèrent contre nous... » Donc, attends-toi à ce qu'il ne faudrait pas.

« Nous avons été établis en ce monde pour la lutte », dit le début de la même préface. « Cultiver et garder » : « Il n'y a pas moyen que nous récoltions sans semailles, ni est-il possible de semer, si auparavant nous n'extirpons pas les épines; et si nous ne veillons pas sur notre semence contre l'oiseau ravisseur. » (77).

49. *Toute la guerre engagée entre nous et les esprits impurs ne se livre pour rien d'autre que pour l'oraison spirituelle. Car elle leur est très hostile et odieuse; mais à nous elle est salutaire et très agréable.*

Cette idée est fréquente chez Evagre : toute la lutte a pour enjeu la contemplation ou l'oraison. « Ma résolution est prise de ne pas quitter ma chambre, car c'est au sujet de la contemplation des êtres et de la Sainte Trinité que se livre notre combat; les démons soutiennent une grande guerre contre nous, pour nous empêcher de savoir (c'est-à-dire de contempler); mais, en nous appliquant, nous apprendrons » (78). « Ceux qui nous tentent, nous tentent afin de nous arracher aux pensées d'en haut » (79). C'est au sujet de la contemplation des êtres et de la Sainte Trinité que nous et les démons livrons toute cette lutte en ce monde; eux, parce qu'ils veulent nous empêcher de connaître; nous, parce que nous tâchons à apprendre » (80). Et ce n'est pas étonnant, puisque « tout a été fait pour la

(77) *Lettre* 41.
(78) *Lettre* 58.
(79) *Lettre* 1.
(80) *Cent.* II, 41.

science de Dieu » (81) : puisque « tout ce qui existe, existe en vue de la connaissance de Dieu : or, tout ce qui existe en vue d'autre chose, est inférieur à ce en vue de quoi il existe; aussi la science de Dieu surpasse-t-elle tout, parce que c'est pour elle que tout a été fait » (82).

50. *Que signifie pour les démons l'excitation en nous de la gourmandise, de l'impureté, de la cupidité, de la colère et de la rancune et des autres passions ? C'est pour que notre intelligence, épaissie par elles, ne puisse pas prier comme il faut; car les passions de la partie irrationnelle, venant à dominer, ne lui permettent pas de se mouvoir rationnellement et de chercher à atteindre le Verbe de Dieu.*

Ce chapitre est une explication du précédent. Or, cette explication se tient tout entière aux doctrines d'Evagre, et ne se peut comprendre exactement sans elles. Il est malheureusement bien difficile de rendre toute la force du texte grec.

Les passions indiquées se suivent dans l'ordre du catalogue évagrien. Remarquer que « colère et rancune » ne sont que deux formes du même vice, comme les particules τε καί l'indiquent.

Le but des démons, en excitant ces passions, c'est que l'intelligence s'épaississe. Qu'est-ce à dire ? Il faudrait développer à ce propos tout le concept de spiritualité selon notre philosophe (83). Citons seulement quelques bouts de phrases des *Centuries* : « La graisse intellectuelle, c'est l'épaisseur que le mal fait contracter à l'intelligence » (84). Au contraire, nous avons lu que « lorsque les intellects des saints reçoivent la contemplation d'eux-mêmes, l'épaisseur des corps sera enlevée, et dès lors la vision sera spirituelle »

(81) *Cent.* I, 50.
(82) *Cent.* I, 87.
(83) Cfr. *Supra*, Ch. 28.
(84) *Cent.* IV, 36.

(85). Faut-il rappeler les spéculations origéniennes sur l'origine des corps par déchéance des intellects, et le retour à la spiritualité pure par la *praxis* et la *théoria ?* C'est cependant là que gît la raison philosophique dernière qui fonde dans ce système la nécessité de la contemplation et, en vue d'elle, de l'ascèse. Non pas que notre corps soit mauvais (86). Il rend même des services à l'âme, en l'abritant comme une maison (87). Mais il n'appartient pas à l'essence de notre être intellectuel. Il n'est que « ce en quoi nous sommes » (88) ; tandis que « nous », au sens propre, c'est l'intellect. Notre perfection sera donc essentiellement d'ordre intellectuel ou spirituel, ce qui, dans cette philosophie, revient au même. Or, un grand principe qui domine tout, encore qu'il ne soit nulle part formulé en termes d'axiome général : la connaissance est une assimilation réelle du connaissant au connu (89). Réelle et non pas seulement intentionnelle ; ou pour mieux dire, intentionnel et réel coïncident, du moment que l'intellect n'est pas seulement une faculté de l'âme, mais l'essence même de l'homme, dont le corps et l'âme ne représentent que des dégradations. S'assimilant aux corps par l'attachement passionné, l'intellect « prend lui-même un corps », il s'épaissit, et dès lors « il ne peut plus voir les incorporels » (90). Et en vertu du même principe : « Quand les hommes contemplent les non-divisés, ils deviennent eux-mêmes des non-divisés » (91). Et en général « comme dans les sens la sensation change selon la diversité des qualités et des couleurs, ainsi l'intellect se transforme suivant les différences de ses contemplations » (92). C'est-à-dire qu'il

(85) *Cent.* II, 62.
(86) *Cent.* IV, 60, 62.
(87) *Ibid.* 82.
(88) *Cent.* I, 6.
(89) On obtiendrait une formule parfaite de ce principe, en retournant ce qu'Evagre dit de Dieu (*Lettre* 8 bas. n° 7) : « Dieu connaît ce qu'Il est » ; l'intelligence créée est ce qu'elle connaît. Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 108 sv.
(90) *Cent.* V, 86.
(91) *Ibid.* II, 67.
(92) *Cent.* II, 83.

monte dans la spiritualité, ou qu'il descend dans la corporéité, à proportion de ses progrès ou de sa régression dans la contemplation. « En haut ceux qui ont des corps subtils et lumineux; en bas ceux qui ont des corps pesants; plus bas encore, ceux qui ont des corps ténébreux et impurs » (93). Et poussant jusqu'au bout le principe de l'assimilation réelle par la gnose, Evagre dit que « dans la Monade il n'y a plus ni maître ni disciple, mais tous sont dieux » (94). « Quand l'intelligent a été admis à la connaissance de la Sainte Trinité, alors par grâce il est appelé dieu, comme étant parvenu à la pleine image de son Créateur » (95). L'intellect épaissi (96) c'est donc un intellect attaché par les passions au monde matériel, et qui, en vertu de la loi générale, s'assimile à son objet et devient incapable de « voir les êtres spirituels », et plus encore Dieu : incapable par conséquent « de prier comme il faut »; et cependant, monter à Dieu c'est son mouvement naturel, puisque « la sainte gnose attire l'intellect pur, comme l'aimant attire le fer » (97), puisque « l'intellect est toujours dans l'attente d'une contemplation qui le mette en état de vision » (98); puisque « les sens penchent vers les choses corporelles, mais l'intellect regarde vers les spirituelles, dans lesquelles Dieu demeure. C'est pourquoi l'intellect, dans les débuts, dans les choses corporelles, s'ennuie parce qu'il désire parler seulement à Dieu » (99). Voilà donc l'enjeu de notre lutte ici-bas. Voilà pourquoi il importe tant de se libérer des passions : ce n'est qu'au sommet de la contemplation ou de l'oraison que nous serons vraiment nous-mêmes par la vision déifiante de Dieu.

La mention du « Verbe de Dieu » ne vient pas non plus d'une façon fortuite. Remarquons les mots : ἄλογον

(93) *Cent.* II, 68.
(94) *Cent.* IV, 58.
(95) *Cent.* V, 31.
(96) Cette expression se trouve aussi dans *Pract.* I, 29, et *Lettre* 8 bas, n° 7.
(97) *Cent.* II, 34.
(98) *Cent.* I, 34.
(99) *Lettre* 56.

μέρος, λογικῶς κινεῖσθαι, Λόγος Θεοῦ (100). Se mouvoir selon la loi du Logos, c'est « vivre selon l'intelligence », comme dira le chapitre 110; c'est renier corps et âme, la partie inintelligente. C'est chercher, non pas les choses, mais les « logoi » des choses, nourriture de l'intellect (101). C'est « contempler », s'attacher à cette intelligibilité répandue en toute créature (102). Or, « la contemplation, la science spirituelle de tout ce qui a été et qui sera, fait croître l'intellect et approcher de la perfection de l'image (de Dieu), tel qu'il a été créé » (103). Pourquoi? Parce que l'image du Père, c'est le Logos; image de celui-ci est la nature douée de Logos (104). Se nourrir des logoi, c'est grandir dans le Christ, parce que « le Christ est Lui-même l'intellect de tous les êtres intelligents », Il est leur Sauveur, parce qu'il les rend parfaits dans la contemplation de la Sainte Trinité (105). Y a-t-il là une lointaine réminiscence du Logos universel des Stoïciens ? Quoiqu'il en soit, « chercher le Verbe de Dieu », ce n'est autre chose que « vivre selon l'intelligence », vivre « logiquement ». D'où suit encore une fois l'importance de la « contemplation véritable ».

51. *Nous allons aux vertus en vue des « raisons » des êtres créés; et à celles-ci en vue du Seigneur qui les a constituées; quant à Lui, Il a coutume d'apparaître dans l'état de prière.*

Ce chapitre vient excellemment à sa place après le précédent. Il fallait rappeler la sublimité du but pour engager à en poser les conditions. Les vertus, l'ascèse, ne sont pas le but, mais un moyen d'aller à la contemplation inférieure qui porte sur les « raisons des êtres devenus »;

(100) Cfr. *Or.* V, 47.
(101) *Cent.* I, 23.
(102) *Cent.* II, 5, 17.
(103) *Cent.* III, 49.
(104) *Cent.* II, 22, 23.
(105) *Cent.* I, 77.

celle-ci à son tour n'est qu'une étape nécessaire pour monter à la contemplation du Créateur » (106).

Tous les mots et toutes les idées de ce chapitre sont d'Evagre. Il faut renoncer à indiquer des références : elles seraient trop nombreuses. Rappelons seulement les mots du prologue : πρακτική, φυσική, θεολογική, qui se retrouvent dans le premier chapitre du *Practicos*, et sous des formes parfois très énigmatiques en beaucoup d'autres endroits (107). Mais il faut s'arrêter un instant sur la dernière proposition : le but suprême, la contemplation de Dieu, coïncide avec l'état d'oraison. Elle se répète textuellement en divers écrits d'Evagre (108). Cette coïncidence de l'état de prière avec l' « état de voyant » (109) est tellement habituelle, malgré une exception apparente (110), qu'au chapitre 60 nous verrons les deux choses confondues. On pourra donc, dans la pratique, parler indifféremment d'oraison, au sens propre, ou de contemplation de Dieu, de la Sainte Trinité (111).

52. *L'état d'oraison c'est un habitus impassible qui, par un amour suprême, ravit sur les cimes intellectuelles l'intelligence éprise de sagesse et spirituelle.*

Habitus ou ἕξι est un terme philosophique au sens très précis : il désigne une habitude ou un état stable, tenant fortement au sujet, par opposition à διάθεσις qui est une qualité transitoire (112). Ce n'est donc pas ici l'impassibilité parfaite dont parle le *Practicos* (113) laquelle consiste dans

(106) Cfr. Ch. 152, Infra.

(107) Par exemple, *Cent.* II, 50. — Voir *Une énigme d'Evagre le Pontique* dans *Recherches de sciences religieuses*, tome XXIII, juin 1933, p. 321-325.

(108) Dans *Practicos*, I, 70; *Cent. Suppl.* 2, 4, 25, 26; *Lettre* 39 (voir Bousset, p. 286); *Lettre* 17, et d'autres passages: Cfr. chapitre 145, infra.

(109) *Lettre* 10, Fkbg. p. 572.

(110) Voir chapitre 62.

(111) Voir chapitre suivant.

(112) Cfr. Aristote, *Catégories* chapitre VI (VIII).

(113) II, 60.

la supériorité de l'âme sur tel ou tel démon actuellement en lutte contre elle; mais « l'apathia parfaite qui ne s'acquiert qu'après la victoire totale sur tous les démons ennemis de la *praxis* ». Encore faut-il ajouter que « les énergies des commandements » (*praxis*) ne suffisent pas pour guérir parfaitement les puissances de l'âme, si l'intellect n'a pas les « contemplations correspondantes » (114), c'est-à-dire les « contemplations naturelles » auxquelles conduit l'ascèse par la charité qui est « la porte de la gnose naturelle ». L'apathia requise pour l'état de prière se trouve donc au bout de la seconde étape spirituelle.

Si l'on a l'impression, en lisant cette page, que les divisions ne sont pas très tranchées entre les diverses étapes, on est sans doute dans la vérité. C'est un progrès continu, une croissance vitale, comme dit Evagre. Il n'y a donc pas à s'étonner si les concepts et les mots empiètent parfois les uns sur les autres.

Relisons la définition de l'oraison : « L'oraison, c'est un état de l'intelligence, destructeur de toutes les pensées terrestres » (115). Et la définition de l'apathia : « L'apathia est un état paisible de l'âme raisonnable, produit de l'humilité et de la tempérance » (116), c'est-à-dire un état qui suppose entièrement soumis à la vertu les deux appétits concupiscible et irascible. A ce moment de la carrière spirituelle, le but de la praxis est atteint : la charité, qui peut maintenant se déployer sans obstacle. Voilà pourquoi notre chapitre 52 parle d'amour en même temps que d'impassibilité; les deux ne diffèrent que comme l'aspect négatif et l'aspect positif d'un même état intérieur.

Evagre nous apprend maintenant (117) que le véritable état paisible, la parfaite apathia « s'accompagne d'humilité, de componction, de larmes et d'un amour im-

(114) *Pract.* I, 50.
(115) *Cent.* Suppl. 30.
(116) *Cent.* Suppl. 3.
(117) Voir *Pract.* II, 57.

mense de Dieu (118) et d'une ferveur sans mesure pour les œuvres ». Et cet amour extrême ravit l'intelligence spirituelle sur les cimes intellectuelles. Nous savons pourquoi l'intellect est dès lors dit spirituel. Les cimes intellectuelles, nous les retrouvons ailleurs, dans une phrase qui ressemble comme une sœur jumelle à notre chapitre 52 : « L'état de l'intellect, c'est-à-dire l'état de pure intellectualité, c'est la cime intellectuelle (119), pareille à la couleur du ciel, sur laquelle (cime), au temps de l'oraison, resplendit la lumière de la Sainte Trinité» (120). Le rapprochement de ces deux textes prouve on ne peut mieux qu'oraison égale contemplation, et aussi que c'est un même auteur qui les a écrit tous deux. « L'intellect spirituel, écrit-il encore, est voyant de la Sainte Trinité. » (121).

53. *Ce n'est pas seulement la colère et la concupiscence que doit dominer quiconque aspire à prier vraiment; il faut encore qu'il se dégage de toute pensée entachée de passion.*

Car « la pensée empêche la vertu » (122) ; donc, tant qu'elle demeure, pas d'impassibilité parfaite, et donc pas de véritable oraison. Voir le commentaire du chapitre précédent.

54. *Qui aime Dieu, converse toujours* (123) *avec Lui comme avec un père, se dépouillant de toute pensée passionnée.*

(118) Πόθος *ἄπειρος* — *ἔρως ἀκρότατος* *Or.*, Chapitre 52. D'ailleurs, le mot *πόθος* est employé par Evagre dans *Cent.* IV, 50, selon le texte grec conservé par Léonce de Byzance. PG., 86, 128, AB.

(119) *ὕψος νοητῶν* Fkbg, mais *ὕψος νοητόν* dans le grec retrouvé, comme *Or.* 52.

(120) *Cent.* Suppl. 4.

(121) *Cent.* III, 30.

(122) *Lettre* 41.

(123) Au sens latin du mot, Cfr. *Or.* 3.

Se reporter au chapitre 4 : ce qu'on requérait là par respect, on le demande ici par amour, en vertu du principe énoncé ailleurs par Evagre : « Ce que l'on aime on le désire nécessairement; et ce qu'on désire, on s'efforce de l'obtenir » (124). On pose donc la condition : se défaire de toute pensée passionnée. Vice versa, pour s'en libérer, la prière continuelle est nécessaire. « Le travail des mains, la veille, le jeûne, ne nous sont pas commandés en tous temps, mais c'est une loi que nous priions sans cesse; c'est que ces exercices-là, faits en vue de guérir la partie passionnée de notre âme, ont besoin aussi de notre corps; et celui-ci, à cause de la faiblesse qui lui est propre, ne suffit pas à des travaux continuels, tandis que la prière rend notre intellect robuste et pur en vue de la lutte, parce qu'il est né pour prier et combattre sans le corps contre les démons, pour la santé de toutes les puissances de l'âme » (125). Et voici des recommandations pour une vierge : « Quelle soit en prière, dans son intelligence, continuellement; qu'elle réduise sa concupiscence par l'austérité; qu'elle réfrène sa colère par la douceur. Car par les pensées qui viennent des passions est suffoqué en nous le Verbe de Dieu qui en nous subsiste et se parfait au fur et à mesure de nos forces. Par les actes cachés de nos vertus, il cherche à se faire voir en nous, et à nous montrer le Père caché, notre Créateur » (126). Enfin: « l'intellect divin est un intellect pacifié de tous les mouvements, qui a revêtu la lumière de la Sainte Trinité et qui demande au Père le rassasiement de son insatiable désir » (127).

(*A suivre*) I. HAUSHERR, S.J.

(124) *Pract.* I, 4.
(125) *Pract.* II, 49.
(126) *Lettre* 19, Cfr. *Virg.* N° 1, 5, 52.
(127) *Cent.* Suppl. 53.

LE PÈRE MAUR DE L'ENFANT-JÉSUS

Textes inédits

« Que si ces écrits doivent jamais tomber entre les mains de quelques-uns, je prie ceux qui les liront d'excuser mon ignorance s'ils y trouvent quelque chose qui ne soit pas bien dite, et croire que je n'ai jamais eu intention de rien écrire qui ne fût à la gloire de mon Dieu, au bien des âmes et conforme à ce que veut et croit la sainte Eglise catholique... » Par cette déclaration qui termine sa *Théologie chrétienne et mystique* (1), le Père Maur de l'Enfant-Jésus indiquait le but tout pratique qu'il s'était proposé (« le bien des âmes ») et manifestait son souci de se tenir en garde contre les erreurs ou les confusions alors si souvent reprochées aux spirituels. Cet homme de gouvernement était bien au fait des querelles qui s'élevaient autour de la mystique ; tout en maintenant fermement la tradition spirituelle qui l'avait nourri, il était attentif, — exagérément attentif, pourrait-on penser, — à la distinguer nettement de ces erreurs. Vaines protestations ! Après de nombreuses éditions, ses écrits tombèrent enfin entre les mains de M. Pourrat, qui le classa parmi les « préquiétistes » de son *Histoire de la spiritualité* (2) : par égard pour « d'excellentes intentions » (3), le juge leur épargnait l'Enfer, mais non pas cette sorte de Purgatoire.

Rangé, lui aussi, dans ce groupe de suspects, Malaval en a déjà été retiré par le Père Bremond (4). Maur ne mérite pas davantage de s'y trouver : ses œuvres publiées, comme les quelques textes inédits que nous présentons, attestent son orthodoxie et permettent de dissiper les doutes que peuvent expliquer, sans

(1) *Théologie chrétienne et mystique*, Bordeaux, 1651, chap. 24, fin.
(2) *Histoire...*, t. IV, 1928, 180-183, 355.
(3) *Ibid.*, 183.
(4) Jean Bremond, *Le quiétisme de Malaval*, dans la *R. A. M.*, t. 31 (1955), 399-418.

les justifier, une certaine imprécision de langage et la présence de *Lettres* dans le recueil posthume des écrits de Bertot, directeur de Mme Guyon (5). Mais ces ouvrages, directement entrepris « pour satisfaire aux obligations que Dieu m'a imposées de vous aider » (6) et d'abord adressés à des disciples ou à des fils spirituels, ne se comprennent que dans le prolongement d'une existence toute consacrée à la réforme des Grands Carmes, à la direction spirituelle et au service de la vie religieuse.

* * *

Maur Le Man (ou Le Mans) naquit au Mans (7) et entra chez les Carmes de l'Observance à Rennes. Il prit le nom de Maur de l'Enfant-Jésus et fit profession dans ce couvent, le 22 février 1634 (8). Par là, il s'affiliait au mouvement de réforme inauguré en Bretagne par Pierre Behourt dès la fin du XVIe siècle, organisé et dirigé depuis vingt ans par Philippe Thibault à Rennes, et devenu la congrégation de l'Observance par l'association, à l'assemblée de Loudun de 1614, des couvents de Rennes, d'Angers et de Loudun. Encouragé par ses Pères Généraux, Thibault n'avait pas voulu se séparer des Grands Carmes, et la réforme qu'il avait fait triompher en Bretagne et en Touraine devenait ainsi un ferment de renouveau pour l'Ordre tout entier, comme nous allons le voir avec Maur dans le cas du Bordelais. Le jeune religieux s'initia à la vie contemplative auprès de Jean de Saint-Samson, entré à Rennes en 1612, spécialement chargé des novices et entouré d'une particulière vénération pendant les dernières années de sa vie (9). Cette influence fut déterminante, au point que l'on a pu dire de ses livres : « Présenter leur contenu serait refaire l'exposé de la doctrine de Jean de Saint-Samson » (10). Nous verrons pourtant que les perspectives de Maur sont différentes, et qu'il se situe à la rencontre des mystiques du Nord, dont Jean de Saint-Samson était imprégné, et des mystiques carmélitains du Sud, Jean de la Croix et Thérèse

(5) Dans le *Directeur mystique*, recueil des œuvres de BERTOT, Cologne, 4 vol., 1726, on trouve, t. IV, pp. 265-309, *quelques lettres spirituelles du R. P. Maur de l'Enfant-Jésus.*

(6) Premières paroles du « Solitaire », dans le premier dialogue de : *Les trois portes du palais de la divine sapience.*

(7) Cf. HAURÉAU, *Histoire littéraire du Maine*, nouvelle édition, 1874, t. VII, 154.

(8) Cf. Ant. de LANTENAY [c'est-à-dire BERTRAND], *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, 329, n. 1.

(9) Il mourut en 1636. Cf. Suzanne-Marie BOUCHEREAUX, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, 178-181.

(10) *Ibid.*, 448.

d'Avila. De plus, on ne doit pas négliger la marque propre du réformateur sur son jeune subordonné : la dévotion très bérullienne de Thibault à l'Enfant-Jésus, son insistance sur la pauvreté de Jésus (11), ses fréquents entretiens avec les novices sur « l'état du Verbe incarné dans ce petit corps » (12) et même son désir de leur voir faire chaque année une crèche de Noël (13) inspirèrent sans doute à Maur d'abord son nom, puis son premier ouvrage (*La crèche de l'Enfant-Jésus*) (14) et le thème, si important chez lui, de la pauvreté spirituelle.

En 1647, Maur fut adjoint au Frère Marc de la Nativité, maître des novices et justement renommé pour les thèses de théologie mystique qu'il venait de soutenir au chapitre de Poitiers : ils étaient chargés de mettre au point, pour l'instruction des novices, les règles que le Père Bernard de la Madeleine préparait depuis treize ans. Ce *Directoire* se composa de quatre parties (15) : 1. *Praeparatio ad vitam religiosam ;* 2. *Instructio christiana, seu catechistica ;* 3. *Vita religiosa ;* 4. *De oratione mentali et aspirativa* (on reconnaît à ce dernier trait un enseignement cher à Jean de Saint-Samson) (16). Il fut approuvé et recommandé au chapitre de Tours (1651) par le Général de l'Ordre, Philippini.

Mais déjà Maur avait été envoyé, comme socius du commissaire général Avertain de Saint-Jean, au chapitre de la province de Gascogne, à Castillon (8 mai 1650). Nommé maître des novices au couvent de Bordeaux (1650), il devait désormais demeurer dans cette province où il allait se faire le propagateur du renouveau dont il avait été jusque là le bénéficier et le théoricien. Il publia bientôt, pendant ses premières années bordelaises, la *Théologie chrétienne et mystique* (1651), qu'il réédita en 1652 avec d'autres traités (*Les trois portes du Palais de la divine Sapience, Montée spirituelle, Exposition des communications divines, Sanctuaire de la divine Sapience, Réflexions sur la vie de Notre Seigneur*) sous le titre général d'*Entrée à la divine Sagesse* (17).

Le chapitre provincial de 1650 avait eu pour premier ob-

(11) Cf. Bouchereaux, *op. cit.*, 53-54.
(12) *Ibid.*, 52.
(13) *Ibid.*, 53.
(14) Edité à Bordeaux, sans date. Cf. Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, II, 426.
(15) Cf. Cosme de Villiers, *ibid.*
(16) Cf. Canisius Janssen, *L'oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, t. 3 (1956), 183-216.
(17) Cet ouvrage fut réédité en 1661, 1678, 1692, et, récemment, en 1921-1923, 4 vol., aux éditions « Chroniques du Carmel », Soignies, Belgique.

jectif l'élection d'un provincial à la place du Père Jean Chéron, tombé entre les mains des Turcs lors de son retour de Rome, dans l'automne 1648, et provisoirement remplacé par le Père Jossé. Ce dernier fut nommé provincial. Mais, racheté grâce à l'argent récolté par son Ordre et revenu à Rome, le Père Chéron ne l'entendit pas de cette oreille. Il remua ciel et terre pour récupérer sa charge, pourtant normalement échue à un autre. Soutenu par l'archevêque de Bordeaux dont il avait défendu le prédécesseur dans sa querelle avec le duc d'Epernon, il s'adressa tour à tour au Général, à la Congrégation des évêques et des réguliers, au Roi et au Parlement de Bordeaux. Après trois ans de procédures menées par ce canoniste distingué, ferrailleur redoutable, on réunit un nouveau chapitre provincial que le Père Maur, par lettres patentes du Général, fut chargé de présider (29 juin 1653) : on espérait sans doute que le Manceau apaiserait ces Bordelais échauffés par la bataille. Le Père Joseph de l'Ascension fut élu provincial ; le Père Chéron, nommé prieur de Lectoure, c'est-à-dire loin de Bordeaux ; et le Père Maur, prieur du couvent de Bordeaux. Rien n'y fit. L'année suivante (1654), poursuivant le combat et soutenu par une partie de ses confrères, Chéron était à Rome comme vicaire provincial au chapitre général, et devait y répondre à l'accusation de vie « irrégulière » que portaient contre lui les Pères Jossé et Maur de l'Enfant-Jésus. Les griefs parurent insuffisants ; les appuis de Chéron étaient puissants. Aussi, entre le Père André de Saint-Pierre, provincial, et l'accusé qui se disait lésé, la petite guerre continua : procès, appels au Parlement de Bordeaux par le premier et au Conseil privé du Roi par le second, factums anonymes divulgués par les parties adverses. Finalement, le Père Matthias de Saint-Jean, délégué par le Général des Carmes Marius Venturini, obtint que les deux opposants se désistent de leurs prétentions et nomma comme provincial le Père Maur de l'Enfant-Jésus (20 août 1655). L'affaire avait duré cinq ans (18) et ne facilitait pas la tâche du nouveau venu.

Il rétablit pourtant le calme et l'unité dans sa province. Cet homme paisible et tout habité de Dieu s'imposait à tous. Mais Chéron n'avait pas fini de faire parler de lui. Toujours

(18) Sur les détails de cette affaire, cf. Ant. de LANTENAY, *op. cit.*, 327-339. En 1642, le Père Chéron avait écrit un ouvrage pour défendre le scapulaire ; afin de prouver l'authenticité de la vision de Saint Simon Stock, il s'appuyait sur le témoignage d'un certain Swanington, texte qu'il avait inventé de toutes pièces pour les besoins de la cause ; cf. L. SALTET, *Un faussaire bordelais en 1642 : le prétendu Swanington, secrétaire de Saint Simon Stock*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut Catholique de Toulouse*, 4ᵉ série, t. 3 (1911), 24-47, 85-99.

polémiste, il quitta la plume du juriste pour prendre celle du théologien et publia en 1657 un ouvrage dont le titre seul indique bien le dessein : *Examen de la Théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la perfection de celui qui est parsemé de dangers et infecté d'illusions ; et qui montre qu'il n'est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels la conduite de l'âme, l'ôtant à la raison et à la doctrine* (19). La thèse de Chéron est fort simple : « Je nie que les mystiques aient une seule connaissance de nos mystères et de la morale chrétienne et surnaturelle qui ne se trouve voire plus claire et distincte ès Docteurs scolastiques » (p. 440). Inutile donc de recourir au galimatias des « mystiques, qui se servent souvent d'une certaine pompe de paroles magnifiques qu'on dirait devoir contenir des vérités sublimes et inconnues même aux doctes ; cependant, quand on vient à examiner le sens qui est caché sous ces paroles et qu'est-ce qu'ils ont voulu dire, on trouve ou qu'elles n'ont aucun sens raisonnable et qu'elles ne signifient rien, ou bien que ce sont des choses très communes et qu'on pourrait expliquer par des termes faciles et clairs » (p. 14-15). Il faut donc en rester « à la doctrine de saint Thomas (c'est-à-dire telle qu'elle est interprétée par Chéron) qui partout doit être notre guide » (p. 6) : tout ce qui le précède le prépare, puisque « nous voyons que les sciences n'ont pas d'abord leur perfection » (p. 434), — principe qui permet au Carme d'éliminer les « autorités » alléguées par les mystiques (mais non pas Aristote !), et qu'il ne songerait évidemment pas à appliquer aux auteurs plus « récents ».

A cette entreprise de « discernement » (p. 5), qui aurait pu être féconde si elle avait été conduite plus intelligemment (20), Surin répondit avec passion dans sa *Guide spirituelle :* c'était la passion d'un homme blessé dans ses convictions les plus profondes, tour à tour violente et ironique. Il n'était pourtant pas directement visé, et ne songeait d'ailleurs qu'à défendre la cause des mystiques. Chéron affirmait lui-même qu'il s'adressait « en ami et frère » (p. 400) à l'auteur qu'il « examinait ». Il s'agissait donc d'un Carme, mais lequel ? Quel était celui qui avait le terrible privilège d'avoir Chéron pour « frère et ami » ?

(19) Publié à Paris, chez Edme Couterot.

(20) Dans son *Avertissement* (p. 3), Chéron notait justement l'illusion de certains « spirituels » : « Je vois bien que le titre et le dessein de mon livre paraîtra d'abord un peu odieux à ceux qui donnent plus au feu de leur zèle qu'aux lumières de leur raison. Il leur semble que les ouvrages de dévotion doivent être à l'abri des censures et que ce soit offenser la piété que d'en vouloir examiner les maximes. »

On pense aussitôt au Père Maur (21). Certes, il était alors provincial, mais ce galon n'était pas fait pour intimider Chéron : il l'aurait plutôt excité ! Les ouvrages de Maur, qui hier encore accusait Chéron et qui tenait aujourd'hui sa place, traitaient précisément de mystique, en un langage éclairé par l'expérience, mais resté trop vague et offert à la critique comme une proie facile. Chéron pouvait aisément avoir l'avantage, sur le terrain ou il se plaçait. Bien qu'il eût en vue les idées de Maur, et, à travers elles, celles de Jean de Saint-Samson, il ne s'en prit pas directement à lui, — peut-être par respect pour l'homme, et à cause de son autorité morale. Il précisa lui-même l'identité de celui auquel il s'adressait, par des références qui ne pouvaient laisser de doutes à ses lecteurs : « l'auteur des Notes et remarques » (p. 428, 431), « l'auteur de l'éclaircissement des Phrases mystiques » (p. 443), l'apologète de l' « un des mystiques récents » (p. 403, 406, 410) est évidemment le Carme Nicolas de Jésus-Marie qui, après s'être fait le défenseur des religieux (22), avait édité la *Phrasium mysticae theologiae R.P.F. Joannis a Cruce elucidatio* (Cologne, 1639), bientôt traduite par le Père Cyprien de la Nativité et publiée en appendice aux *Œuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix* (trad. du Père Cyprien, Paris, 1641) : *Eclaircissement théologique des phrases et propositions de la théologie mystique contenues ès livres du Bienheureux Père Jean de la Croix* (dans le tome II, p. 1-270, avec un supplément de 71 pages : *Notes et remarques en trois discours...*). L'analyse de ce débat dépasse le cadre d'une brève étude sur le Père Maur, qui emportera d'ailleurs dans sa solitude l'ouvrage de ce Carme éminent.

Bien que mis en cause par Chéron, il eut la sagesse de ne pas répondre. Il ne se préoccupait que d'instruire ceux et celles qui, en nombre croissant, sollicitaient sa direction spirituelle. Il continuait d'écrire, mais pour eux, pour répondre à leurs besoins, pour apaiser leurs craintes et leur ouvrir la voie de la pauvreté spirituelle et de l'union à Dieu. Il publia en 1662 le *Royaume intérieur de Jésus-Christ dans les âmes ;* et c'est aussi en ces années que fut rédigé un petit traité *De la fidélité de l'âme à son Dieu*, édité seulement en 1692, mais dont l'approbation date de 1668 et précise qu'il s'agit d'un texte « colligé des écrits du Père Maur de l'Enfant-Jésus... par le Père Paulin

(21) Cf. Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. XI, 325.

(22) *Apologia perfectionis vitæ spiritualis, sive Propugnaculum religionum omnium, sed maxime mendicantium, contra epistolam theologi cujusdam...*, Rome, 1628.

de Saint-Jean, religieux Carme du couvent du Saint-Sacrement, dit des Billettes » (23).

Cette période est aussi marquée par ses relations avec le Père Surin qui, rentré à Bordeaux en 1652, retrouvait lentement, autour des années 1656-1658, la santé qu'il avait perdue pendant les exorcismes de Loudun. Le jésuite se remettait à circuler dans la ville et à prêcher dans les couvents, tout particulièrement dans celui des Carmélites de la rue Permentade où étaient entrées sa sœur et sa mère, et où le Père Maur se rendait lui-même fréquemment (24). Il se lia d'amitié avec le Carme : ils avaient tous deux le même goût de Dieu, les mêmes convictions sur la vie spirituelle, et même des lectures et des maîtres communs. Bien plus, Maur, par ses origines, restait lié aux Carmes de Rennes et de Loudun ; ses voyages, attestés par la correspondance de Surin, permettaient à celui-ci de communiquer plus facilement avec ses filles spirituelles et de les confier à un ami sûr. Surin écrivait en effet le 2 mai 1660 à la Mère Angélique de Saint-François, encore prieure des Ursulines de Loudun pour un mois (25) : « Je crois que vous aurez vu, ou que vous verrez bientôt à Loudun le Père Maur de l'Enfant-Jésus, qui est un Père Carme de cette ville. Il vous dira de nos nouvelles : il est fort mon ami » (26). L'année suivante, il écrivait à Mme du Houx, qui se trouvait alors à la Visitation de Rennes (27) : « Je ne puis laisser partir le R.P. Maur de l'Enfant-Jésus sans vous écrire un mot, Madame ma très chère fille. Le Père vous dira de nos nouvelles. C'est un bon serviteur de Dieu ; vous pouvez prendre en lui toute confiance » (28 mai 1661(28). Vers la même date (juillet 1661), une lettre de Jeanne des Anges à Mme du Houx indique la présence de Maur à Poitiers : « L'on m'a mandé que le Révérend Père Maur, passant à Poitiers, a dû dire que certaines révélations que vous et moi avions eues, sur lesquelles ce bon Père Provincial (29) s'arrête,

(23) Dans l'édition de 1692 de l'*Entrée à la divine sagesse.*

(24) Cf. Raymond DARRICAU, *De la cour de Louis XIV à l'Ermitage de Lormont : l'abbé de Brion (1647-1728)*, dans la *Revue historique de Bordeaux et du département de Gironde*, t. IV (1955), n° 2, 14.

(25) Cf. J.-J. SURIN, *Lettres spirituelles*, éd. L. MICHEL et F. CAVALLERA, t. II, Toulouse, 1928, 391.

(26) *** (=SURIN), *Lettres spirituelles*, t. II, Nantes, 1697, lettre LIV.

(27) Si l'on en juge d'après les lettres écrites par Madame du Houx à Jeanne des Anges pendant cette période ; cf. le manuscrit *Ursulines de Loudun*, Archives S.J. de Chantilly, t. VI, 1243-1270.

(28) Dans le manuscrit *G* des Lettres de Surin, t. III, n° 34.

(29) Le contexte permet difficilement de décider si ce terme désigne le Père Maur lui-même, ou le R. P. Gadault, alors provincial des Jésuites d'Aquitaine.

sont cause que la Province est toujours en trouble » (30). Toujours sensible à ce que l'on pouvait penser d'elle, Jeanne des Anges voyait déjà toute la Province occupée de ses visions! Mais à travers des propos sans doute majorés, le Père Maur se montre un sage : il n'a pas l'air d'apprécier beaucoup les révélations que Jeanne prétendait tenir de son Ange gardien et qui lui permettaient de donner des consultations sur les questions les plus diverses. Le Carme fait ici preuve de plus de prudence que Surin. Il était bon juge en matière de spiritualité ; aussi la Mère de Saint-Eli, carmélite de Bordeaux, lui fait-elle lire les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'Amour de Dieu*, ouvrage que Surin venait d'écrire et qu'il prêtait à ses Philothées. C'est encore une lettre de Surin qui nous l'apprend : « La Mère de Saint-Héli, écrivait-il à Mme de Pontac le 21 février 1665, a fait voir au R.P. Maur le traité de l'Amour de Dieu que je lui avais donné pour vous le faire tenir » (31).

Ces quelques indications laissent deviner tout un réseau spirituel, où le Père Maur tenait une place importante. Tout naturellement, il était le conseiller ; il guidait les âmes, comme il avait calmé sa province. Moins génial que Surin, moins redoutable aussi, il portait avec lui cette paix qui ne viendra qu'à la fin, tel un flux miraculeux, inonder le Jésuite jusque-là tourmenté d'un feu dévorant.

Le goût de la paix devait conduire Maur jusqu'à la solitude totale. En 1665, M. de Pontac, président au Parlement de Bordeaux, s'était engagé à verser huit mille livres pour la restauration de l'ermitage de Lormont, situé sur la Garonne près de Bordeaux et occupé par les Carmes ; il demandait seulement en retour que l'on célébrât tous les lundis une messe pour le repos de son âme et de celle de son épouse (32). Les travaux commencèrent en 1671, et, comme la dotation de l'ermitage était due au Père André de Saint-Pierre, il en fut nommé supérieur ; on lui adjoignit le Père Maur de l'Enfant-Jésus et le Frère Roch de l'Assomption, « pour y demeurer fixes et vivre solitaires le reste de leurs jours » (33). Le supérieur prétendit alors que le bénéfice était indépendant du couvent de Bordeaux, ce qui occasionna une nouvelle affaire : on en référa au Général et au Pape ; l'évêque de Bazas et le Parlement de Bordeaux, sollicités d'intervenir, se montrèrent favorables au Père André ; en 1677, appel fut fait à l'archevêque de Bordeaux, Henri de Béthune,

(30) Manuscrit *Ursulines de Loudun*, t. VI, 1272.
(31) *** (= SURIN), *Lettres spirituelles*, t. I, Nantes, 1695, lettre XLII.
(32) Cf. F. LEMOING, *Ermites et Reclus du diocèse de Bordeaux*, 1953, 75
(33) Cit. *ibid.*, 75.

que les Carmes (dont le Père Maur) priaient de défendre les droits du couvent. L'archevêque déclara enfin « l'union de la chapelle de Lormont à la mense capitulaire du couvent des Carmes de Bordeaux » (34). Cette décision, en supprimant l'autonomie financière de l'ermitage, serait un jour l'une des causes de son abandon.

Le Père Maur devait passer vingt ans à Lormont, dans une cellule dont un inventaire donne quelque idée : « Une petite couchette à tresteaux, deux chaises à bras, une méchante table de sapin couverte d'un treillis blud » (35). Il fit construire, un peu plus haut que l'ermitage, une petite annexe où il logea Messire Charles de Brion venu là en pénitent, vers 1679-1680, après de brillants débuts à la Cour de Louis XIV (36). Il continuait à rendre visite aux couvents de Bordeaux, aux Visitandines, aux Feuillants, aux Carmélites (37). Il écrivait à ses dirigées : une femme mariée (38), qui habitait Paris (39) (c'est la correspondance publiée avec les œuvres de Bertot) ; une Visitandine de Bordeaux (40) ; d'autres encore, probablement. Deux traités inédits datent vraisemblablement aussi de cette période ; la mention qui accompagne le premier n'est pas très claire à ce sujet : « *Traité de la vie intérieure et mystique*, composé par le Révérend Père Maur de l'Enfant-Jésus, Carme demeurant à présent à Bordeaux en l'ermitage de l'Ormont » (41) ; pour le second, il n'y a pas de doute, étant donné la date inscrite à la fin du dernier chapitre : « Finis, ce 5 mai 1673 » (42).

Et puis le Carme lisait ou relisait les quelques livres qu'il avait apportés dans sa retraite. Surtout, il priait. Et c'est là,

(34) Cit. *ibid*, 76.
(35) Cit. *ibid.*, 144.
(36) Cf. R. Darricau, *De la cour de Louis XIV à l'Ermitage de Lormont...*, 9.
(37) Cf. Darricau, *op. cit.*, 11 et 14.
(38) Maur s'adresse à elle comme à « une personne mariée qui a grande famille et engagée dans le monde par la nécessité de son état » (*Le Directeur mystique...*, IV, 267). Il lui parle plusieurs fois de sa « famille » (ibid., 268, 283, etc.). Cette « personne séculière » (*ibid.*, 270) a aussi une santé fragile : « Ne vous arrêtez point aux austérités corporelles, puisque Dieu vous prive de la santé nécessaire pour cela » (*ibid.*, 271 ; cf. p. 282, sur sa maladie).
(39) Il lui écrit en effet : « Je ne refuse pas aussi d'aider les personnes que vous me dites qui veulent aller à Dieu ; mais il faut qu'on paie le port à Paris, car je suis un pauvre religieux qui n'a point d'argent. » (*ibid.*, 269).
(40) Manuscrit de la Bibliothèque municipale de Bordeaux, n° 332 ; cf. *infra*, p. 22-38.
(41) Dans le manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale, *Manuscrits, Fonds Fr.*, 19.345, f° 1.
(42) *Ibid.*, f° 119.

dans le « saint désert » bien conforme à l'ancienne tradition carmélitaine (43), qu'il mourut, en 1690 (44).

***

L'enseignement de Maur ne comporte pas d'autres références que scripturaires: il ne vise pas à constituer une doctrine où viendraient s'intégrer les témoins de la tradition mystique; il est simplement la description d'une expérience, dans la mesure où elle peut être une aide pour ceux qui cherchent à entrer dans les voies de Dieu. Les sources de Maur nous sont pourtant indiquées par l'inventaire de sa bibliothèque privée à Lormont, — document précieux pour contrôler les données provenant de ses œuvres. Cette bibliothèque ne comportait que huit ouvrages:

« Les œuvres du fr. Jean de Saint-Samson, 2 vol. in fol. (45).

« Opera Sti Leonis Maximi, Crysogoni, Fulgoncii, un vol. in-fol. (46).

« Les œuvres du b. p. Jean de la Croix, in-4° (47).

« Les œuvres de St Dorothée (48).

« Justitia Xtiana p. Liverii (49).

(43) Cf. Benoit-Marie de la Sainte-Croix, *Les saints déserts des carmes déchaussés*, Paris, 1927.

(44) Cf. Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, II, 427.

(45) Ce sont *Les œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint-Samson... avec un abrégé de sa vie ,recueilli et composé par le P. Donatien de S. Nicolas*, Rennes, 1658-1659, 2 vol.

(46) Il s'agit de l'ouvrage édité par le Père Théophile Raynaud (Paris, 1621; Lyon, 1672): *SS. PP. Leonis Magni, Romani Pontificis, Maximi Taurinensis, Petri Chrysologi Ravennatis, Fulgentii Ruspensis, Valeriani Cemeliensis, Amedei Lausanensis, et Asterii Amaseni. Heptas Praesulum christiana sapientia et facundia clarissimorum;* cf. Sommervogel, VI, 1526.

(47) Plutôt que de la traduction de René Gaultier (1621), il s'agit sans doute de celle de 1641: *Les Œuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix..., nouvellement revues et très exactement corrigées sur l'original par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge...* (Paris, 1641), dont le second volume contient l'*Eclaircissement théologique...* et les *Notes et remarques...* du P. Nicolas de Jésus-Marie. Cf. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, 2me édit., Paris, 1931, 694-696.

(48) Ce sont les *Sancti Dorothei abbatis opera omnia*, éditées par le Père Th. Raynaud, à Lyon, en 1640; cf. Sommervogel, VI, 1519.

(49) Malgré l'erreur qu'a faite l'auteur de l'inventaire, cet ouvrage est assez facilement identifiable: c'est la *Justitia christiana singulis hominum generibus, Jus seu officium exponens ex purissimis Scripturarum fontibus ad litteram; additis ad marginem Patrum sententiis textum, ubi opus est, exponentibus*, Lyon, 1665, un vol. in-8°, par Licinius a S. Scholastica (cf. Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, II, 253). Il existe bien un Liberius a Jesu, mais il vivait au XVIIIe siècle (cf. *ibid.*, II, 252).

« Les institutions de Tauler (50).
« Rusbrosch (51).
« Summa d. Thomae X vol. in-8° » (52).

Tels sont les livres du cœur. Pour le reste, il fallait passer dans la pièce voisine: sur les rayons du Père André, « une grande Bible » voisinait avec « les lettres de Balzac » et « les essays de... » (serait-ce Montaigne qui loge dans cette cellule de Carme ?); l'*Entrée à la divine Sagesse* se trouvait rapprochée de l'*Examen de la Théologie mystique* de Chéron (53).

Les préférences de Maur manifestent l'influence de Jean de Saint-Samson qui conseillait au Directeur des novices d' « avoir incessamment en mains les livres plus mystiques, plus lumineux et plus profonds, comme serait le divin Rubroche, le divin Saint-Denis et l'excellent Harphius,... Taulère... » (54). Maur y ajoute naturellement les œuvres de son premier maître, mais aussi — ce qui est nouveau par rapport à ce dernier — celles de Jean de la Croix (55) et celles de saint Thomas (56) dont la coordination allait être entreprise par les grands théologiens Carmes de cette génération, Nicolas de Jésus-Marie, Philippe de la Sainte-Trinité et même Honoré de Sainte-Marie. Déjà, avec Maur, la mystique nordique cesse d'être prépondérante; la doctrine spirituelle de l'ermite bordelais témoigne, par son éclectisme, de cette période qui marque la rencontre entre le Nord et le Sud, et qui voit naître, après le triomphe de la mystique, les luttes ou les tentatives de rapprochement entre mystiques et théologiens.

Si donc Maur, à la suite de Jean de Saint-Samson, considère toujours la foi comme le fondement incessant de la vie spirituelle, et l'opposition mort-vie comme le principe central de son

(50) Sans doute *Les institutions divines et salutaires enseignements du R.P. Fr. Jean Thaulère*, trad. du latin par les Minimes de l'Oratoire Notre-Dame de la vie saine, éditées à Paris en 1587, 1595, 1598, 1613, 1638, et à Arras en 1596 et 1614.

(51) Il est difficile de préciser le texte utilisé par Maur; peut-être les *Opera omnia* de Ruusbroec dans la traduction de Surius (Cologne, 1552), ou *L'Ornement des noces spirituelles*, paru à Toulouse en 1606.

(52) Cet inventaire se trouve aux Archives du Département de la Gironde, H 733, f° 449, et a été publié par Lemoing, 147.

(53) Cf. l'inventaire de la bibliothèque du Père André, dans Lemoing, 146-147.

(54) *Les Œuvres spirituelles et mystiques de... Jean de Saint-Samson...*, 1658, II, 938; cf. *ibid.*, 952.

(55) Jean de Saint-Samson ignorait à peu près complètement Jean de la Croix; cf. Bouchereaux, 160 s.

(56) Saint Thomas est absent des œuvres de Jean de Saint-Samson; cf. Bouchereaux, 160.

développement; s'il adopte la doctrine de son maître sur « la consommation du sujet en son divin Objet » (57); s'il utilise l'anthropologie de la mystique rhéno-flamande (58), le schéma de l'Entrée et de la Sortie, cher à Ruusbroec, le thème de l' « action noble » par activité de Dieu dans l'âme (ou divine « inaction ») (59), il reprend aussi la dialectique du Tout et du rien, ou l'idée de Dieu « centre » infini du monde et de l'âme (60) dans la perspective de saint Jean de la Croix (61). On le voit aussi développer plusieurs fois le principe thomiste selon lequel « la nature des opérations suit toujours la nature de l'être » (62), ou la thèse également thomiste d'après laquelle l'essence divine n'est pas seulement le *id quod* mais le *id quo* ou la *forma qua videtur* (63).

Mais, encore une fois, Maur (64) n'a jamais eu l'intention d'écrire une « Théologie mystique », — du moins au sens que les théologiens donneront bientôt à ce mot, désignant par là une systématisation des données de l'expérience. S'il traite de la

(57) Cf. Jean de Saint-Samson, *Œuvres...* (1658), I, 169-180; et Maur, par exemple dans le Traité sans titre de la B. N., Fonds Fr. 19.345, ch. 12, f° 80, ou dans les lettres publiées avec les œuvres de Bertot, lettre VIII, p 282, etc.

(58) Maur parle du « fond de l'âme », du « fond et de la substance de l'âme », de « la pointe de l'esprit », du « sommet de l'esprit », etc.

(59) Cf. par ex. dans le Traité sans titre, B. N., *Ms. Fonds Fr.* 19.345, f° 85.

(60) Dieu est le « centre adorable de tous les esprits véritables et amoureux » (*Entrée...*, 1678, p. 56); c'est lui le « centre » de tout et le « principe intérieur » de tous les esprits, cf. *Directeur mystique*, IV, 270 (lettre II), ou dans le Traité sans titre (B. N., *Ms Fds Fr.*, 19.345, chap. 15, 18) ou dans les *Lettres* du Ms de Bordeaux, lettres V, XI, XXII, etc.

(61) Cf. *Vive flamme d'amour*, Str. 1, vers. 2, et le commentaire de Saint Jean de la Croix.

(62) Cf. Traité sans titre, Ms. cité, f° 41v (ch. 1).

(63) Cf. *ibid.*, f° 91 (ch. 15).

(64) Sur l'enseignement de Maur, outre les ouvrages déjà cités, on peut consulter Anastase de Saint-Paul, art. *Maur de l'Enfant-Jésus* dans le *D.T.C.*; LAUMONIER, art. *La contemplation, du XVIIe au XIXe siècle*, dans *DSp.*, c. 2042-2045; Guido SCHUTTENBELD, *Het gebed van eenvoud by P. Maur*, dans *Carmel*, Tilburg, t. 6 (1954), 226-234. Malgré toute son érudition, HAURÉAU n'a vu dans les ouvrages de Maur que « compositions burlesques », « extravagances de langage », « excès de méditation solitaire », « incohérences d'idées provenant du trouble de l'esprit », en un mot « délire » (*op. cit.*, 157). Une pareille incompréhension aurait amusé le Père Chéron lui-même.

« théologie mystique », c'est, comme ses prédécesseurs immédiats (65), pour parler de l'expérience même :

« La théologie mystique est une secrète et très intime conversation de l'âme avec Dieu par une tendance continuelle de ses puissances vers sa divine Majesté, qu'elle goûte et aperçoit au dedans de soi-même, dans l'obscurité pourtant de sa foi, mais dans la vérité de son expérience qui lui donne une telle assurance de la possession de ce divin trésor qu'elle n'en saurait douter, à moins de se détourner des voies que Dieu tient sur elle...

« De ceci on peut facilement juger que cette Théologie est une Théologie du cœur, beaucoup plus que de l'entendement, plus dans l'expérience que dans la science, presque toute de Dieu et très peu de la créature. Car c'est lui-même qui en est le Maître et l'Objet tout ensemble, et qui l'enseigne par application réelle de ses impressions dans le fond de l'âme, lesquelles servent de principes à cette toute divine Théologie et se répandent du centre dans la circonférence des puissances, pour les émouvoir à agir tout divinement et à recouler sans cesse vers la Source qui les a remplies. » (66)

La « théologie du cœur », voilà le sujet de Maur. Si sa formulation manque parfois de netteté (ici même, à propos de cette connaissance « presque toute de Dieu et très peu de la créature »), sa doctrine est ferme. Mieux, elle est « simple », — il le répète lui-même souvent, et il y voit le signe de l'enseignement chrétien. Parce que Dieu est « tout ensemble le Maître et l'Objet » et que le Christ est simultanément Voie et Vérité, la foi, soumission à sa Parole, est en même temps la définition de l'attitude spirituelle et la communication de « l'être mystique ». La description de l'expérience « chrétienne et mystique » se ramène donc à une analyse de la vie de foi : la foi « va prendre toutes choses à leur source » (67) ; aussi, relation d'amour avec Dieu même, demeure-t-elle le fondement de tout acquiescement à la volonté divine, le principe du dépouillement intérieur, de la pauvreté spirituelle et du « repos » dans un abandon né de la confiance.

Maur insiste inlassablement sur deux points auxquels il faut toujours revenir : la désappropriation de soi et la soumission à l'action divine qui reconstruit du dedans l'homme ouvert à l'Esprit. Cette désappropriation, dépeinte comme une « mort », comme un « anéantissement » et une « abstraction de tout ce

(65) Denys le Chartreux disait déjà : *Haec est mystica theologia, secretissima, affectuosissima ac immediata mentis cum Deo locutio ejusque intuitio...* (*De vita et fine solitarii*, t. 36). Et Jean de Saint-Samson : « La théologie mystique, prise en son essence, n'est pas autre chose que Dieu ineffablement perçu » (*Maximes spirituelles...*, éd. du P. Sernin-Marie de S. André, 1883, ch. 21). Cf. Sainte Thérèse d'Avila, *Vie*, ch. 10.

(66) *Théologie chrétienne et mystique*, ch. 2, dans *Entrée à la divine Sagesse*, 1655, 269-270.

(67) *Royaume intérieur de J. C. dans les âmes*, 1664, I, ch. 16, p. 58.

qui est au monde » (68), est renoncement à tout intérêt, fût-ce aux joies nées de la consolation dans la prière ou au « plaisir que l'on prend d'être appuyé sur ses œuvres » (69). Elle tend à purifier le cœur par une attention uniquement occupée de Dieu; elle ne vise pas à une destruction de l'homme, mais au contraire à son renouveau par une communion plus entière à l'action divine: « Jésus-Christ n'ôte pas à l'âme ses propres opérations, encore qu'il agisse en elle comme premier Principe » (70). L'ascèse, toujours nécessaire mais de plus en plus intérieure, se définit comme un effort de collaboration et a d'abord une signification négative: « Faites ce qui est en vous », répète Maur, « dans tous les emplois que votre obligation demandera de vous » (71). C'est dire que toute tâche est moyen de renoncer à soi et de chercher Dieu. « Travailler à ne pas... », telle est l'expression qui caractérise souvent cet effort humain: travailler à ne pas contrecarrer les mouvements de la grâce, à ne pas refuser la manière dont se présente la volonté de Dieu. Il faut constamment « faire place » à Dieu.

« Le désir que vous avez d'acquérir les vertus doit opérer en vous cette mort que je vous dis, car les vertus ne sont autre chose qu'un dégagement du cœur de tout ce qui est... » (72).

Vérité profonde: tout ce qu'il y a de positif dans la vie spirituelle est proprement « spirituel », c'est-à-dire vie de Dieu dans l'homme; c'est une action qui n'est pas étrangère et passivement subie, mais née du cœur même de l'homme « par manière d'être et de principe » (73). Rien là qui ne soit paulinien et rigoureux:

« Dans cet état, quoique nous ne soyons que passifs aux mouvements divins, il faut être actifs, en ce que ces sacrés mouvements remplissent nos puissances. Elles sont excitées à tendre avec eux vers l'objet auquel ils nous conduisent.

« Quoique la sainteté, qui est une participation de la nature divine, ne puisse être donnée que de la part de Dieu, si est-ce que l'homme contribue

(68) Traité sans titre, ch. 8, ms de la B. N., f° 70.

(69) *Théologie chrétienne et mystique*, ch. 14, éd. de 1768 de l'*Entrée*, p. 339.

(70) *Le Royaume intérieur de J. C. dans les âmes*, III, ch. 20, éd. 1664, p. 353. Cf. *Traité de la vie intérieure et mystique*, ch. 9 (ms de la B. N., f° 25): « Notre Sauveur ayant gagné l'homme tout à soi le veut rendre à lui-même, mais dans un état bien différent de celui dans lequel il l'avait trouvé... »

(71) Cf. *Lettres*, dans Bertot, IV, 282, lettre VIII; dans le ms de Bordeaux, lettres XV et XVI.

(72) Cf. ms de Bordeaux, lettre II.

(73) Traité sans titre, ch. 12, ms de la B. N., f° 80.

avec la grâce à introduire dans son âme les dispositions qui sont nécessaires tant pour y maintenir le royaume de Dieu que pour l'augmenter... » (74).

Et plus loin, dans ce même traité :

« Il faut que cette âme, non seulement consente à ces opérations que Dieu fait, mais aussi qu'à l'aide de cette grâce elle agisse et entre dans les dispositions réelles que sa Majesté opère en elle, qu'elle les accepte en faisant usage et se servant de ses dons, vivant et opérant désormais par ces mêmes dispositions...

« Vous voyez donc, mon fils, que l'on n'est pas purement passif et sans rien faire dans ce commerce divin, car encore qu'on ne s'efforce pas par soi-même à produire des actes vers Dieu, l'on se tient pourtant tout prêt pour recevoir et pour suivre tout ce qu'il lui plaira de nous donner. On est là comme dit le prophète, ayant la bouche ouverte et attirant l'esprit, *os meum aperui et attraxi spiritum.* » (75).

Dira-t-on que cette doctrine est « préquiétiste » ? Voilà un texte plus net encore, s'il en était besoin :

« Vous voyez, mon fils, par ce que je viens de vous dire, que l'âme, dans tous ces plus hauts états de perfection, n'est jamais oiseuse et qu'au contraire tant plus elle s'approche de Dieu par sa grâce tant plus elle est en état d'opérer plus noblement ; et de vrai, si elle est quelquefois passive ou dans une sainte oisiveté, c'est seulement pour attendre et recevoir les divines communications, afin qu'en étant remplie elle opère plus divinement avec elles. Mais de croire qu'il faille se mettre devant Dieu sans rien penser, rien dire ni rien faire non plus que des prières, ce serait s'abuser. Il est fort dangereux encore de se contenter d'un simple souvenir de Dieu en la présence duquel on se met par la foi, et il est à craindre qu'on ne soit bientôt à bout de ce souvenir et même d'une certaine tendance amoureuse qu'on dit qu'on a vers Dieu en cet état. » (76).

Par une adhésion active aux mouvements intérieurs, par cette « pauvreté spirituelle » qui est aussi bien docilité à l'Esprit, le cœur s'ouvre peu à peu à la vie qui jaillit des profondeurs intérieures comme du « principe de vie surnaturelle » (77). Ce mouvement qui anime tout son être soulève aussi le style de Maur, habituellement plus prosaïque ; ce calme Manceau est lui-même emporté par l'inspiration prophétique. Alors, dit-il,

« si elle (l'âme) se sert de sa lumière naturelle, c'est toujours sous la conduite de la foi, à laquelle son entendement s'est rendu captif et qui est désormais dans tout l'homme cet esprit de vie duquel parle Ezéchiel dans ce mystérieux chariot qui portait la gloire de Dieu tout-puissant, lequel esprit animait et les roues et le chariot et les animaux qui le traînaient et même les chérubins qui étaient les spectateurs de ce triomphe. Ainsi, cet esprit de Jésus-Christ, qui est donné à l'âme raisonnable par la foi, ayant pénétré sa

(74) Traité sans titre, ch. 2 ; ms de la B. N., f° 45-46.
(75) *ibid.*, ch. 2 ; ms de la B. N., f° 47.
(76) *ibid.*, ch. 2 ; ms de la B. N., f° 51.
(77) *Traité de la vie intérieure et mystique*, ch. 9 ; ms de la B. N., f° 25.

raison, l'élève et la conduit par tout ce qu'il y a de plus noble et de plus excellent, jusqu'au trône de Dieu, lui en découvre les merveilles et lui en fait goûter les plaisirs; il purifie ce qu'il y avait de gâté dans la partie animale de l'homme et, l'animant d'une vie surnaturelle, la fait rouler, aussi bien que la raison, dans les voies éternelles dans lesquelles la Majesté de Dieu se rencontre et fait le couronnement et la fin de tous ses mouvements. » (78).

La prière, comme les textes précédents le montrent déjà, doit elle aussi devenir une adhésion de plus en plus simple à la Présence divine : Dieu, « qui n'est jamais séparé de ses dons et qui vit réellement dans les âmes qu'il a sanctifiées... élève leur entendement par une lumière particulière, au moyen de laquelle il est uni à cette première vérité qui se trouve comme écoulée en lui par manière de premier principe et lui fait produire, par une opération comme divine, un terme qui est comme un verbe divin, une image de sa substance... » (79). Par sa participation à la vie trinitaire, le fidèle est rendu capable d'une prière qui manifeste, à la manière dont le Verbe exprime la Source infinie, la « substance » transformée par l'action divine. A cette « image de la substance », Maur oppose les « espèces » des réalités extérieures, c'est-à-dire, selon la conception que l'on se faisait alors de la perception, les impressions matérielles qui viennent des choses jusqu'aux sens. Comme la méditation philosophique doit recourir aux principes intérieurs et vrais de toute connaissance (nous sommes ici, évidemment, loin du thomisme!), de même la prière est un retour au « centre infini » ou, aussi bien, une émanation de ce centre, en une sorte d'intuition progressive et confuse qui accorde l'esprit à l'Auteur de toutes choses et fait communier le contemplatif, par cette vue simplifiante et intérieure, à l'universelle Présence de son Dieu.

« Pour votre oraison, encore que si le cœur est bien à Dieu tous les temps lui soient égaux et qu'il ne fasse point de différence de celui de l'oraison et de celui des autres occupations, je vous dirai cependant qu'il faut en prendre tous les jours quelque peu pour s'appliquer plus particulièrement à cela. Ce n'est pas qu'il soit nécessaire de prendre des sujets particuliers pour s'occuper; mais c'est pour rappeler l'esprit des occupations des sens et de l'imagination, dans lesquelles on est contraint de se laisser aller dans les actions extérieures que l'obligation et la condition de l'état veulent qu'on fasse, et pour remettre l'esprit dans son repos, dans lequel, oubliant toutes choses et se purgeant de toutes les idées (80) des créatures et de tout ce

(78) *ibid.*, ch. 10; ms de la B. N., f° 27-28.

(79) Traité sans titre, ch. 1; ms de la B. N., f° 41.

(80) L' « idée » est « l'image... qui se forme dans notre esprit par l'entremise d'un objet extérieur ou de quelque autre manière de concevoir » (Richelet, *Dictionnaire français*, 1680). C'est une représentation, une image.

que l'on a fait, dit et entendu, il s'abîme et se perd en Dieu, qui est son centre et son bien infini. Mais d'autant qu'on ne peut pas si tôt anéantir toutes ces espèces, et trouver ce repos dans l'unité des puissances, il faut peu à peu le faire, et tout doucement, sans se bander la tête. » (81).

Toujours prudent dans son audace même, le Père Maur ne nie pas les obligations du devoir d'état, et pas davantage la nécessité de temps particuliers pour la prière, ou les lois de la pédagogie spirituelle. Mais l'homme doit s'unifier progressivement à partir du cœur, par cette présence à l'Infini qui l'habite. Ce sentiment de l'action divine intérieure n'exclut pas la référence à Jésus-Christ, qui en est précisément la source par la foi qu'il suscite. Certes, toute doctrine sur l'oraison (et peut-être ne le souligne-t-on pas assez à propos du quiétisme) s'édifie en fonction d'une christologie et de l'une des deux grandes orientations de la tradition chrétienne. Maur est plus attiré par la méditation de la nature divine dans la personne du Christ, et c'est à travers l' « anéantissement » de la Divinité dans l'Incarnation, à travers la mort et la résurrection où se cache et se révèle cette Divinité, qu'il analyse les étapes de la vie spirituelle et la nature de la prière (82). Celle-ci ne délaisse pas le Christ lorsqu'elle contemple en lui ou par la participation à son être même le mystère du Dieu présent, Infini communiqué dans un être fini.

Sans doute Maur n'a-t-il pas explicitement conçu le lien entre les éléments contraires de ce mystère. Il se contente de les affirmer tour à tour: négation de tout ce qui n'est pas Dieu, participation à Dieu par tout ce qui est. Ce qu'il éprouve, il l'exprime alors comme un « Océan infini » (83), comme une « mer immense » qui dépasse toute idée humaine (84). Il faut, dit-il, « succomber devant la face divine » (85):

« Rien n'est si difficile à soutenir à la créature que l'immensité divine: ce poids lui est insupportable. » (86).

(81) Lettre publiée dans le *Directeur mystique* de Bertot, IV, 269-270; lettre II. Cf. aussi le Traité sans titre, ch. 4; ms de la B. N., f° 56.

(82) Cf. les trois parties du *Royaume intérieur de J. C. dans les âmes*: I - La grandeur de Dieu paraît anéantie en Jésus-Christ; II - « Participant de son être et de sa vie divine », nous devons avec le Christ « anéantir l'être de la nature corrompue par le péché »; III - La « vie surnaturelle », participation à la Résurrection, est due au Dieu qui « revêt l'homme chrétien de sa grandeur ».

(83) *Entrée à la divine Sagesse, Trois portes...*, dialogue III, éd. 1692, p. 80.

(84) *Traité de la vie intérieure et mystique*, ch. 12; ms de la B.N., f° 33.

(85) Lettre publiée dans Bertot, *Directeur mystique*, IV, 294; let. XIV.

(86) *Ibid.*, 277; lettre IV.

Ce poids est en même temps sa sécurité et son repos. Elle s'y abandonne par un mouvement qui est déjà l'origine de toute vie spirituelle. Car la foi, qui acquiesce de plus en plus profondément à Dieu, est elle-même expérience du Mystère. Dans la mesure où elle ne s'appuie plus que sur lui et ne vit que de lui, elle en devient la résonnance et la connaissance intime, — la véritable « théologie mystique ».

« Elle (l'âme) ne vivra donc plus désormais que pour la Vie et l'Esprit de Jésus-Christ, son divin Epoux, qui, élevant par la foi l'esprit de la créature au-dessus d'elle-même, dans des lumières inaccessibles et incompréhensibles à sa capacité naturelle et créée, est compris et englouti par ces mêmes lumières...

« Car de vrai ses opérations ne sont plus vers quelque objet qui se puisse nommer, ni décrire par paroles. Elle ne voit plus en Dieu ni Saint, ni sainteté, ni bonté, ni sagesse, ni lumière, ni être, ni essence, rien enfin de tout ce qui peut tomber dans la pensée de l'homme. Mais son esprit, ainsi prévenu et élevé, exprime par son opération un terme égal à la plénitude et à l'élévation qu'il a reçue de Dieu, qui n'approche pourtant pas de l'excellence de celle des Bienheureux... » (87).

Certes, on pourrait contester ici le terme de « voir », puisque Maur distingue précisément cette expérience de la vision béatifique. Mais que la créature « aille à l'infini » (88) grâce au don qui lui est fait et qui change sa substance même, voilà une doctrine « simple » et profonde. Et c'est tout ce que Maur a voulu dire.

Faut-il croire cependant que sur le Carme l'ombre du quiétisme plane déjà ? Mais on ne trouve chez lui aucun des traits qui caractérisent ce mouvement : ni l'abandon de l'effort moral (89), ni l'antinomisme ou refus de prendre la loi en considération (90), ni l'idée d'un anéantissement réel par fusion en Dieu (91), ni le dédain pour tout ce qui touche à l'humanité du Christ, une fois que l'on est parvenu à un haut degré de vie contemplative (92), ni le mépris systématique des concepts ou des méditations méthodiques (93), ni l'affirmation d'une forme

(87) *Royaume de J. C. dans les âmes*, III, ch. 15; éd. 1664, p. 329-330.

(88) *Ibid.*, p. 330.

(89) Cf. *supra*, p. 16, ou Lettres du manuscrit de Bordeaux, XV et XVI; II et VI.

(90) Cf. par exemple, Lettre VI du manuscrit de Bordeaux, sur les « règlements ».

(91) Cf. par exemple, *supra*, p. 14 et n° 70.

(92) Cf. *supra*, p. 18.

(93) Cf. Lettre XIII du manuscrit de Bordeaux. Il s'agit ici d'un refus systématique, et non pas des conseils qui invitent à une contemplation progressivement simplifiée et que l'on trouve chez tous les mystiques.

permanente et impeccable d'union avec Dieu dès ici-bas (94).

Non, s'il fallait reprocher quelque chose au Père Maur, ce serait plutôt une excessive prudence. Il est sûr de ce qu'il dit, parce qu'il en a l'expérience. Mais tout l'effort qu'il fait pour préciser la description de la vie chrétienne et mystique consiste à la distinguer de ses contrefaçons. Il est trop au courant des illusions qui se propagent, ou des critiques qui, à travers elles, atteignent une doctrine nécessaire « au bien des âmes » ! Aussi, dès qu'il a dit l'essentiel, globalement, en redoublant les traits et avec quelque lourdeur, il songe moins à scruter plus exactement le cœur de son sujet, qu'à se porter sur les frontières, là où ses dires sont toujours menacés d'être mal interprétés par des utopistes bien intentionnés ou par des « examinateurs » en quête d'hérésie. L'incertitude de certaines explications tient à un contexte qui contraint l'auteur, déjà peu spéculatif, à poser des limites et à revenir sur des points élémentaires. Même dans sa cellule d'ermite, il ne peut avoir oublié. Il est avec son Dieu ; il a auprès de lui Jean de Saint-Samson, Ruusbroec et Jean de la Croix ; mais bientôt il se met en garde : « Non pas que... », — la formule est trop fréquente pour n'être pas chargée de sens ; c'est devenu un tic de défense, un de ces gestes que laisse le séjour sur le front. D'ailleurs, dans la chambre voisine, Chéron est toujours là.

Si donc l'œuvre du Père Maur laisse pressentir la querelle du quiétisme, c'est par son climat, par cette allure tour à tour fervente et circonspecte. L'ermite aussi appartient à son temps, surtout s'il a connu de près les affaires de ce monde. Témoin d'une rencontre entre plusieurs courants spirituels, et d'une expérience qui n'a cessé d'éclairer des disciples, Maur de l'Enfant-Jésus atteste le changement profond qui s'opère au moment où il se retire dans sa solitude.

(94) Maur est revenu souvent sur ce point. Ainsi dans le Traité sans titre du ms de la B. N. (ch. 24, f° 112), à propos de l'union mystique : « Toutes ses actions (du contemplatif) et tous ses désirs tendent à Dieu, duquel il a reçu une nouvelle naissance. C'est pour cette raison que S. Jean dit que celui qui est né de Dieu ne pèche point, d'autant qu'il n'a en vue que Dieu, pour l'amour duquel il veut et fait toutes choses. Ce n'est pas qu'on ne puisse déchoir de cet état, car il est véritable que le démon ne cesse d'épier toutes les occasions dans lesquelles il pourrait présenter à la nature des objets qui fussent capables de charmer ses sens ou d'émouvoir ses passions afin de l'exciter à les poursuivre, ce qui ferait tomber l'homme dans le précipice ; et comme on n'est point plus fort et plus parfait qu'était Adam notre premier père, si l'on prête l'oreille tant soit peu au sifflement du serpent et aux attraits et inclinations et persuasions de la nature, l'on se verra bientôt au-dessous de ce que l'on avait foulé aux pieds. »

*
* *

Deux textes inédits donneront une idée plus précise de son enseignement. Le premier fait partie du *Traité de la vie intérieure et mystique*, dont le manuscrit (95) a déjà été signalé par le chanoine Lemoing (96). Le chapitre onzième (f° 28-32) résume assez bien l'ensemble de ce traité, trop long pour être tout entier cité (97).

CHAPITRE XI. — *Ce que Jésus-Christ opère dans l'esprit de l'homme.*

La foi, ayant tiré l'homme de son néant (29 r), l'a fait remonter par tous les étages qui le composent et a formé en chacun d'iceux Jésus-Christ, selon que chacun est capable de porter son image; les sens, quoique grossiers, ne sont pas privés de ce bien, les passions et l'imagination y ont leur part, et la raison, ayant goûté cette première vérité, s'est retirée de toutes ces espèces de créatures et a quitté ses discours naturels pour adhérer à ce seul bien par un simple regard animé d'amour et de foi, et par une simple tendance de la volonté qui court aveuglément après ce bien infini qu'elle n'a encore connu qu'au travers des rideaux de la foi qui tient néanmoins toutes ses inclinations si fortement attachées que l'on peut dire qu'elle est toute là.

Ce n'est pas assez, et si l'homme en demeurait là, ce qu'il y a de plus noble en lui serait privé de la part que Jésus-Christ lui a préparée (29 v) et de la promesse qu'il a faite de nous mener à son Père éternel. Il faut que tout ce qui est en l'homme soit consommé en Jésus-Christ et que rien ne lui manque en aucune grâce pour sa parfaite et pleine rédemption; c'est pourquoi il le fait passer dans une autre région où il est nécessaire que l'esprit de l'homme se laisse transporter à celui de Jésus-Christ, car ses propres opérations lui seraient inutiles et l'empêcheraient d'atteindre au sommet du bonheur qui lui est préparé.

La foi, qui est ici beaucoup plus étendue qu'en aucun autre lieu, pénètre aussi profondément l'esprit de l'homme et le remplit de sa lumière plus amplement, en sorte qu'il expérimente qu'il est réellement élevé au-dessus de soi-même et de sa manière d'agir ordinaire, et que la foi qui l'avait abstrait (30 r) des espèces des créatures, *lui ravit maintenant ses propres opérations* (98) et le ravit à soi-même pour le conduire et le faire passer dans un pays où il n'a point encore été. C'est une région au-dessus de lui, qui lui semble toute pleine de ténèbres parce que, venant de lui-même, où il avait accoutumé de connaître chaque chose par son nom et selon son espèce, il n'aperçoit ici qu'une vaste étendue où il n'y a plus rien qu'il puisse nommer ni connaître. Ce n'est pas qu'il ne ressente en soi une certaine assurance

(95) B. N., Ms., *Fonds Français* 19.345, f° 1 à 35.
(96) *op. cit.*, 77 et 149-150 qui donne la table des matières.
(97) L'orthographe du texte est modernisée.
(98) Souligné dans le manuscrit, comme les passages qui seront soulignés plus loin.

qui le met plus en repos que ne faisaient ses propres opérations, car, dans cette vaste étendue où son esprit est élevé, il se sent comme une même chose avec une secrète plénitude qui est tout bien; quoiqu'il ne voie et ne sente encore (30 v) rien de distinct, ces ténèbres lui sont un doux repos et il ne peut faire effort ni pour en sortir ni pour s'y approfondir davantage; aussi n'a-t-il plus de chemin ni de voie que cette même obscurité qui ne lui donne point de doute, mais qui ne laisse pas de l'étonner au commencement, à cause qu'il ne sait où il est et qu'il se sent comme tout d'un coup transporté de sa façon d'agir ordinaire dans une impuissance totale de produire aucun mouvement, et qu'il ne peut plus se servir d'aucun autre moyen pour s'unir à Dieu que de demeurer perdu à soi-même dans cette grande et vaste obscurité, attendant qu'on le conduise où il plaira à celui qui l'y a mis. C'est de vrai tout ce qu'on peut faire en cet état.

Après que ceci a duré autant que Dieu (31 r) l'a jugé à propos, l'esprit de l'homme qui n'a pu vivre ici que de foi et qui s'est vu privé du pouvoir de s'aider et d'agir par soi-même se sent porté par cet esprit et vertu secrète de Jésus-Christ, qui l'avait mis en cet état, à se laisser conduire encore plus haut, soit que Dieu se serve de la foi qui devient plus lumineuse, soit qu'il donne une autre lumière, comme il est bien croyable, pour faire ce transport qui met l'homme tout à fait au-dessus de soi; et de vrai, il ne connaît plus rien de soi-même parce qu'il est tout englouti par l'immensité de la lumière qui le pénètre tout et qui ravit toutes ses puissances actives, leur faisant produire des opérations *qu'il ne faut plus appeler humaines*, quoiqu'elles se fassent en l'homme, mais divines, puisque c'est par elles que l'homme est uni à Dieu d'une façon si merveilleuse qu'on ne saurait l'expliquer; l'on dit (31 v) bien que cela se fait, mais d'expliquer ce que c'est et comment il se fait, celui même qui l'expérimente ne le saurait dire, car c'est *Dieu possédé pleinement dès cette vie mortelle*, non pas dans toute la plénitude du paradis où l'esprit de l'homme est dégagé de tout et plein de la lumière de gloire, mais c'est plus que suffisant pour le rendre très heureux, quand il n'aurait que ce bien.

Il n'y a pas beaucoup d'avis à donner ici. Je dirai que tout ce qu'on y doit craindre, ce sont les réflexions sur soi-même pour vouloir pénétrer ce qui se passe en l'esprit. Car cela doit seulement être reçu de la créature, comme Dieu le lui donne, et elle doit demeurer contente, lorsque Dieu se retire, car ce n'est pas ici un état permanent; l'on doit se souvenir que, durant cette vie mortelle, l'on ne doit faire aucun tabernacle pour y demeurer et (32 r) pour s'y arrêter. Quelque communication que Dieu fasse de soi-même à l'esprit de l'homme, il faut descendre de la montagne de Tabor, après y *avoir vu la gloire* de Dieu, qui vient peu à peu à se couvrir comme par une nuée qui est une espèce qui demeure dans l'esprit de l'homme et qui participe quelque chose de la beauté de ce qui s'est passé en lui de la part de Dieu, qui le tient encore tout ravi et tout étonné à cause des merveilles qu'il a expérimentées et desquelles cette espèce lui donne encore quelque représentation, laquelle se diminue peu à peu aussi bien que tout le reste; et l'esprit de l'homme revient à soi-même pour faire vivre tout ce qui est en lui, d'une manière humainement divine, en ce qu'il ne vit plus à soi-même ni par soi-même, mais par l'esprit de Jésus-Christ qu'il a puisé dans les élévations, desquelles il vient de sortir, lequel esprit de Jésus-Christ ne tient pas celui de l'homme comme élevé par-dessus soi, *mais il est*

comme (32 v) *une même chose avec lui*, comme s'il était naturel d'être ainsi, ou que son esprit fût tout passé et transformé en celui de Jésus-Christ par lequel il fait toutes choses; s'il aime, s'il hait, s'il cherche, s'il fuit, s'il possède ou s'il est privé de tout, c'est tout pour Jésus-Christ et par lui.

Ce n'est pas que, si l'on n'y prenait garde, l'on ne puisse revenir à la propre nature et chercher ses intérêts sous prétexte du licite, mais il faut bien se souvenir qu'il n'y a plus rien pour soi, ni à soi, dans tout ce qui est créé, et qu'il n'y a plus que Dieu qui soit notre terme et notre fin dernière, et par conséquent que nous ne devons chercher ni vouloir que lui seul. »

*
* *

L'autre texte est une série de lettres envoyées à une Visitandine et conservées à la Bibliothèque municipale de Bordeaux (99) sous le titre : « Lettres du P. Maur de l'Enfant-Jésus, religieux des Grands-Carmes, à une religieuse de la Visitation, avec plusieurs avis que le même lui a donnés, et de plus il y a à la suite quelques autres lettres spirituelles écrites à la même religieuse par d'autres ». Ant. de Lantenay, en les signalant (100), rapportait la remarque de J. Delpit : « L'écriture paraît être celle de Marie-Henriette Levasseur, dont nous avons plusieurs manuscrits. Ne serait-ce pas à elle que ces lettres ont été adressées ? » (101). C'est là un point que nous n'avons pas pu élucider.

Seules, les vingt-deux premières lettres (I à XXII) sont de Maur. Les dix premières sont datées (d'août 1680 à juin 1689), mais elles ne sont pas données dans l'ordre. Certains détails permettent, avec quelque probabilité, de classer chronologiquement celles qui ne sont pas datées. La lettre I (9-8-1680) n'est sans doute pas la première que Maur ait écrite à cette Visitandine, mais elle paraît bien être la première en date du recueil. Le Carme y développe des points essentiels qu'il ne fera que rappeler ou préciser par la suite. Il y pose les principes de sa direction. La lettre XI semble suivre; elle reste dans les généralités, comme la suivante et la précédente, sans aborder les difficultés particulières envisagées plus tard (sincérité de la contrition ou désarroi dans la sécheresse). Les lettres VIII (26-11-1682), IX (10-12-1682) et X (2-2-1683) viennent après. La lettre XII se rattachent aux précédentes : elle forme avec elles un ensemble sur la crise de scrupules que traverse la religieuse à propos de ses confessions. Après la IIe (6-5-1684), qui interdit les confes-

(99) Sous le n° 332, in-18.
(100) *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, p. 330, n.
(101) *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque municipale de Bordeaux*, Bordeaux, 1880, p. 125.

sions générales, il ne sera plus question que de confessions ordinaires dans la XVII[e] lettre, puis dans la XVIII[e] qui reprend le même problème. La III[e] (14-5-1685), due à une circonstance particulière (la mort d'une sœur), est à part. La IV[e] (17-8-1685) amorce le sujet de la « solitude » qui se retrouve dans la XIII[e]; celle-ci témoigne d'une nouvelle crise (peines intérieures, sécheresse) attestée de nouveau dans les XV[e] et XVI[e] lettres, que relient un même sujet et des expressions parallèles (102). La V[e] (6-12-1686), sur la sécheresse, se situe dans le même contexte. La XIX[e] et la XX[e], qui se suivent et qui développent le même thème de façon plus insistante, laissent pressentir le dénouement envisagé plus nettement par la VI[e] (21-11-1688). La XXI[e], qui fait écho aux épreuves et aux maladies de la vieillesse, correspond à une période spirituelle différente : elle annonce déjà la paix intérieure dont la VII[e] lettre (21-6-1689) constate l'apparition et pour laquelle sont donnés les conseils de la XXII[e]. Cette dernière lettre a la brièveté et la densité d'un testament. Le Père Maur est à quelques mois de sa mort.

Ainsi reconstitué, le développement de cette correspondance présenterait les étapes suivantes :

1 — Généralités sur l'abandon, etc. : lettres I, XI, VIII et IX.

2 — Sur une crise de scrupules à propos de la confession : lettres X, XII, II, XVII et XVIII.

3 — Sur la mort d'une sœur de la Visitandine : lettre III.

4 — Sur le temps de « solitude » : lettres IV et XIII.

5 — Sur les peines intérieures et la sécheresse spirituelle : lettres XIV, XV, XVI, V, XIX, XX et VI.

6 — Sur la paix : lettres XXI, VII et XXII.

Avec une sagesse toute salésienne, le Père Maur invite à la confiance, à l'abandon et à la « pauvreté intérieure » cette religieuse agitée sans cesse par les scrupules et par l'inquiétude. Il la ramène inlassablement à une simplicité, tout à la fois austère et pacifiante, qui déjoue à l'avance la subtilité d'une femme trop soucieuse de perfection. C'est là un noble combat pour la vérité devant Dieu : le dépouillement, lentement opéré sans « se bander » et sans se complaire non plus dans les épreuves spirituelles, doit aboutir au « contentement » et au « repos » avec Dieu seul. On retrouve ici la doctrine de Maur, harmo-

(102) Les mêmes difficultés appellent les mêmes remèdes et aussi les mêmes expressions ; cf. lettre XV : « faisant de votre part ce qui est en vous par la pratique des vertus... », et lettre XVI : « faites de votre part le mieux que vous pourrez... dans la pratique des vertus religieuses ».

nisant thèmes mystiques (103) et thèmes stoïciens (104) ; mais le ton se fait plus paternel, sans rien perdre de sa force.

Quoique la religieuse soit présente à toutes ces lettres, les détails manquent pour la situer ou l'identifier. D'une mention sur sa « charge » (lettre V), on ne saurait conclure qu'elle exerçait quelque autorité dans son couvent. Elle paraît avoir été fragile de santé, et peut-être âgée (105).

Lettres du P. Maur de l'Enfant-Jésus, religieux des Grands-Carmes, à une religieuse de la Visitation.

I — Pour la retraite (9 août 1680).

La meilleure disposition que vous puissiez avoir dans votre retraite est d'être résolue à suivre et embrasser ce que Dieu demande de vous, puisque c'est cela même que vous devez toujours avoir en vue et en volonté, aussi bien hors de la retraite que lorsque vous y êtes. Cela exposé, il faut voir ce que Dieu demande de vous présentement. C'est à vous de juger ce qui se passe dans votre intérieur et par les vues et les désirs que Dieu vous donne de la perfection, lesquelles vous devez remplir par votre fidélité, quoiqu'il en coûte à la nature, qui voudrait toujours maintenir ses propres intérêts aux dépens de ceux de Dieu qui, voulant régner en nos âmes, ne peut souffrir que qui que ce soit y maîtrise. Voici donc les deux points sur lesquels roule toute la perfection des hommes et après lesquels l'on doit employer tout le travail et tous les efforts de la vie.

Le premier est de faire mourir et détruire tout jusques à la racine, si on peut, toute la corruption que le péché et l'amour-propre ont engendré dans notre humanité, qui la porte à courir aveuglément après toutes ses propres satisfactions qu'elle recherche en toutes choses, même dans les plus saintes, de sorte que si l'on s'écarte aisément c'est que l'on n'est pas bien attentif sur soi ; ainsi l'on se détourne de son véritable chemin sans presque s'en apercevoir, à cause que l'on se laisse conduire au prétexte du bien qui ne sert que pour mieux tromper ; c'est pour cela que vous devez tenir une règle générale de ne vouloir et de ne rien chercher pour vous en quelque genre que ce soit, et de mourir à tout ce qui vous portera à le vouloir avec

(103) Cf. par exemple, sur « le fond (de l'âme) où Dieu lui est plus intime qu'elle n'est à elle-même » lettre XXII ; cf. lettre II).

(104) Cf. par exemple, lettre VII : « Celui qui ne se soucie de rien possède toujours ce qu'il désire et ainsi il est toujours content. »

(105) Nous remercions le chanoine Lemoing d'avoir bien voulu nous communiquer la transcription du manuscrit de Bordeaux. Nous éditons ces lettres selon l'ordre chronologique probable, en indiquant entre parenthèses la date approximative de leur rédaction là où elle n'est pas donnée, et en laissant en tête le numéro qu'elles portent dans le texte original. Les titres, pas toujours très exacts, proviennent du manuscrit. L'orthographe et la ponctuation du manuscrit, assez confuses, ont été modernisées.

(106) Le manuscrit porte : « elles recherchent ».

trop d'empressement, car rien ne nous doit être bon hors de Dieu, et rien ne doit être mauvais que le péché; et qui est-ce qui rend les choses mauvaises par lui, c'est l'amour-propre qui nous les fait désirer et aimer pour nous-mêmes et nous y fait arrêter comme à notre fin; et comme cet amour-propre habite au fond de nos âmes, qu'il a corrompues et tellement gâtées que toute leur pensée et leur inclination et passions sont toutes perverties en telle sorte qu'elles ne se meuvent plus que par les ressorts de l'amour-propre qui les fait agir comme leur principe, ce n'est pas merveille de voir des personnes qui, après avoir tout quitté des choses de la terre et qui semblent n'avoir plus que les quatre murailles, être néanmoins aussi vives à maintenir leurs propres intérêts, soit pour le bien-être du corps et de l'esprit, soit pour leur propre honneur, ou de ceux qui les touchent, soit pour la dépendance et la soumission, comme si elles n'avaient aucun engagement à détruire les ennemis de Dieu pour le rendre le maître d'elles-mêmes. Ce n'est donc pas tant au dehors que vous avez à combattre comme au dedans, où sont vos ennemis domestiques. C'est à prévisier (*sic*) ce fonds qu'il faut travailler, si vous voulez que la grâce vous fasse renaître en Jésus-Christ pour être en lui une nouvelle créature, reformée à son image et à sa ressemblance. C'est pour cela que l'on dit qu'il faut mourir à soi-même; non pas qu'il faille nous détruire, mais parce que l'amour-propre nous a tellement changés en lui que nous ne sommes plus que comme une même chose; et lorsqu'il le faut détruire et le faire mourir, l'on dit qu'il faut mourir à nous-mêmes, et c'est afin d'y introduire Dieu qui, par sa grâce et son saint amour, doivent donner une nouvelle vie à nos âmes, en telle manière que nous puissions dire avec Paul: *Ce n'est plus moi qui vis; c'est Jésus qui vit en moi.*

Et c'est le second point sur lequel doit être établie la perfection chrétienne. Ceci suppose que le fond de nos âmes ait été bien purifié par la mort et destruction de l'amour-propre et que, la grâce commençant à prendre racine dedans l'âme, elle commence aussi à y produire ses effets, qui sont de la porter vers Dieu par une simple et amoureuse tendance qui ne cesse jamais, d'autant que l'âme ne recevant plus sa vie des objets du dehors ni des diverses considérations des objets qu'elle prenait pour s'entretenir avec Dieu, elle n'a plus besoin de ces diverses applications pour se porter à Dieu; son esprit s'y porte de lui-même par la grâce qui le meut à cela et qui est comme sa propre vie; tout lui sert à cela parce qu'elle trouve en toutes choses la volonté de Dieu qui fait son propre objet; c'est pour cela que tout lui est bon et qu'elle est contente de tout. Voilà à quoi vous devez tendre et aspirer; et si vous êtes assez heureuse d'y arriver, vous n'aurez qu'à demeurer là, c'est-à-dire tout abandonnée entre les mains de Dieu, et le suivre jusqu'à ce dernier soupir de votre vie sans vous mettre en peine de vous-même ni ce qui en doit arriver. Pour bien réussir, il faut devenir comme rien, et que tout ne soit rien, et par conséquent que rien ne vous touche ni ne vous émeuve. Mais comme vous êtes encore bien éloignée de tout ceci, vous tomberez en plusieurs défauts contraires à ce genre de vie. Vos chutes ne doivent pas vous étonner ni vous décourager, quand même elles seraient fort notables. Il faut vous relever aussitôt, avec la grâce de Dieu, sans vous arrêter beaucoup à en rechercher la cause, qui sera toujours votre amour-propre qui n'est pas encore détruit. Il faudra poursuivre votre chemin sans vous arrêter, et s'il vous semble quelquefois que vous avez perdu la vue de votre voie et que vous ne savez plus par où marcher, allez

toujours au travers des ténèbres, sans savoir où vous allez. C'est assez que vous vous abandonniez à la conduite de Dieu qui ne vous laissera pas perdre si ce n'est à vous-même, ce qui sera votre mieux ; car c'est de quoi il s'agit que de perdre son âme dans la poursuite de Dieu. Il saura bien vous trouver quand il lui plaira. Ne vous épargnez pas, car voilà de la besogne taillée pour longtemps, si vous voulez en venir à bout. Il faut qu'il vous en coûte tout vous-même.

Ce 9 août 1680.
Votre Frère Maur.

XI — Sur quelque peine intérieure (1681-1682 ?).

Ne vous mettez point en peine de ces pensées et ces prononciations. Pour le reste, laissez faire à Notre Seigneur puisqu'il vous fait connaître ce que vous êtes ; abandonnez-vous toute à Lui. Il est nécessaire que Dieu se retire de la créature pour lui faire expérimenter ce qu'elle pourrait faire sans lui, et c'est pour cela qu'il la laisse très souvent à elle-même et qu'il la met dans l'impuissance de s'élever vers sa divine Majesté où elle sait qu'il est tout son bien et tout son bonheur. Ce n'est pas assez qu'elle soit dans cette impuissance de ne rien faire de bon, ce lui semble ; il l'expose aux extravagances de son imagination qui, étant toute vide du côté de Dieu, va chercher des objets pour entretenir sa vivacité, de sorte qu'étant noyée là-dedans, il semble que l'âme ait entièrement oublié Dieu, n'en ayant aucun sentiment ni aucun goût, mais au contraire l'on ressent assez souvent des choses opposées à Dieu, qu'on croyait entièrement mortes et éteintes. Dieu veut anéantir dans la créature tout ce qu'elle a de propre, jusques à sa propre vie et à ses manières de faire qu'elle a puisées dans la corruption de la nature, qui l'ont réduite à cet état, pour introduire en elle la vie divine après qu'elle sera morte entièrement à elle-même. Or est-il qu'il n'y a rien qui la fasse plutôt mourir que cet état de dépouillement de tout, de pouvoir agir et de se porter vers Dieu, car il la réduit comme à rien et la renforce dans son centre où elle ne voit et ne sent que faiblesse et sa propre misère, de manière qu'elle est contrainte de succomber sous le poids de l'opération divine et de laisser faire en elle tout ce qu'il lui plaira, sans s'en pouvoir mêler, et c'est ce que ce divin ouvrier cherche dans l'âme. Ce qu'il y a à faire pendant tout ce temps que Dieu tient ainsi l'âme dans les obscurités de son néant et dans les angoisses de la mort, c'est de prêter les épaules et soutenir tout le poids de la main de Dieu, sans vouloir rien voir ni savoir de ce qu'il a dessein de faire de nous, et attendre avec paix et tranquillité autant de temps qu'il lui plaira, et toujours, s'il le veut ainsi. Ce doit être assez pour nous que nous sachions que c'est sa volonté que nous soyons ainsi.

Je suis votre,
Frère Maur.

VIII — Sur la mort et l'abandon à Dieu (26 novembre 1682).

Chère fille, vous devez vous soumettre et vous abandonner à la conduite de Dieu, qui mène les âmes par où il lui plaît au terme de la perfection qu'il leur a destinée. Ce ne sont pas les sensibilités ni les grandes ardeurs

de dévotion qui vous font saints, mais c'est une parfaite abnégation et dépouillement, non seulement des sensibilités et des goûts que Dieu donne à qui il lui plaît, mais même de tout ce qui nous donne plus d'appui et de goût en quoi que ce soit! La vie de Jésus-Christ a toujours été dans le dénuement, dans l'abandon et dans une perpétuelle mort à tout. Il veut que ceux qu'il a choisis pour être ses intimes amies suivent ses voies et marchent sur ses traces. Ce ne sont point les grands sentiments qu'il demande, mais une vie anéantie et, pour mieux dire, toute perdue en lui, sans qu'on pense et qu'on voie rien sur quoi on puisse s'appuyer et soutenir. Il faut se dépouiller de tout ce qu'il y a de plus précieux dans la vie spirituelle, car pour ce qui regarde le reste des créatures, on doit en avoir fait un sacrifice universel et si entier qu'on n'y pense seulement plus. Voilà ce que vous devez suivre et croire que vous ferez toujours d'autant mieux avec Dieu que vous ferez plus mal avec vous-même. Ne vous regardez donc plus en quoi que ce soit et ne faites autre chose que soutenir et accepter la volonté de Dieu dans votre pauvreté spirituelle; vous ne sauriez être mieux, ni mieux faire. Ne cherchez point de vous assurer de ce que vous êtes; confiez-vous en Dieu et vous abandonnez à tout ce qu'il lui plaira, et demeurez en repos.

Je suis votre.
Ce 26 novembre 1682.

IX — S'unir à Dieu par la mort de soi-même (10 décembre 1682).

Chère fille, ce ne seront pas les créatures qui vous feront avancer en Dieu, ce doit être une infatigable fidélité à mourir à tout et partout à vous-même. La divine Majesté qui habite et cultive nos esprits les dispose sans cesse à se délivrer de l'esclavage de l'amour-propre, parce que c'est lui qui ferme la porte à ses desseins et qui nous empêche de la lui ouvrir tout à fait. Il faut donc le détruire par sa grâce, et nous donner tellement en proie à son divin amour que nous n'aimions et ne soyons plus autre chose pour nous sur la terre. Laissez tout couler, chaque chose à sa fin, et vous recoulez sans cesse vers ce divin objet dont la possession doit faire votre repos. Faites que rien, ni bon, ni mauvais, ne vous arrête. Courez toujours sans regarder ni d'un côté ni d'autre, parce que vous ne devez plus prendre aucun intérêt en quoi que ce soit, si ce n'est d'être toute à Dieu en vous élevant par sa grâce par-dessus tout pour ne vouloir ni chercher que lui et ne penser qu'à Lui.

Je suis votre.
Ce 10 décembre 1682.

X — Sur la confession (2 février 1683).

C'est une chose déplorable, chère fille, de voir le peu de confiance que l'homme a en Jésus-Christ; s'il ne se sent assuré sur ses propres mérites, il lui semble toujours que tout est perdu pour lui, et c'est de là que presque personne, à l'heure de la mort, ne se peut (107) abandonner en tous ses

(107) « peuvent », dans le manuscrit.

propres intérêts à Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'on a consommé cinquante années plus ou moins de religion, et l'on n'aura pas encore acquis ce bien qui est incomparable : vous voyez à votre égard ce qui est en vous ; vous allez regarder sur vos confessions, savoir si vous avez bien fait les actes de contrition. Croyez-vous que si vous aviez sujet d'en douter, ce doute eût tant tardé à venir et qu'en un ou deux jours après vos confessions, ne vous eussent pas mieux rafraîchi la mémoire? Fait-on des confessions générales ou autres sans être marri d'avoir offensé Dieu? N'est-ce pas parce qu'on a de la douleur qu'on se confesse? Le mal n'est pas toujours là ; il est en ce que la créature voudrait être assurée qu'elle a fait tout ce qu'elle doit pour que Dieu soit content d'elle ; et ainsi elle voudrait tirer de soi-même la propre justification, et Dieu veut que nous soyons saints par lui seul. Laissez donc vos rêveries et demeurez en repos.

Je suis votre.

Ce 2 février 1683.

XII — Sur le sujet de la confession (24 décembre 1683 ?).

Chère fille, vous ne cherchez qu'à vous donner de la peine. Pourquoi allez-vous chercher le temps passé après tant de confessions? Tout ce que vous dites qui vous donne de la peine ne fait point de circonstance particulière ; cela est compris en ce que vous avez dit. Laissez donc tout cela et vous remettez entièrement entre les mains de Dieu. Voilà ce que je puis vous dire et que je suis votre

Fr. Maur.

Ce 24 décembre.

II — Sur divers sujets (6 mai 1684).

Pour satisfaire à tous les points de votre écrit, je vous dirai, chère fille, en répondant au premier, que vous ne devez plus vous mettre en peine de faire des confessions générales, ni à la mort ni à la vie, quelques doutes qui vous en viennent. Vous devez croire et espérer que Dieu vous a pardonné vos péchés par son infinie miséricorde. Il n'est pas nécessaire d'appréhender la mort, pourvu que vous tâchiez de vous tenir bien avec Dieu ; les parfaits ne la craignent ni ne la désirent, ils s'en remettent au bon plaisir de Dieu. Désirez Dieu et non pas la mort, si ce n'est de vous-même, par laquelle vous devez aller à Dieu. Il faut regarder les peines et les tentations comme des effets de la volonté de Dieu, qui les permet pour éprouver votre fidélité à son service. Il n'y a rien qui aide plus à purifier les âmes fidèles que les exercices qu'il faut soutenir avec force et patience ; et, quoiqu'il semble que la nature y prenne de la complaisance et que l'âme soit toute dégoûtée de Dieu et des choses spirituelles, elle doit néanmoins s'animer à courir après son divin Epoux au travers de toutes ces épines, sans s'ennuyer de souffrir pour son amour des choses qui lui semblent si contraires. Vous faites bien de vous unir à lui par amour, comme au centre de tout bien et de toute perfection ; il ne faut point regarder la mort comme le terme de vos maux, mais il faut le vouloir de la manière que Dieu vous les fait souffrir, et que vous soyez persuadée que tout est bon excepté le péché, et il

n'est point là-dedans si votre volonté n'y descend pas. Dieu veut que vous souffriez et courageusement, puisque c'est pour lui que vous souffrez. Cette disposition où il vous semble être toute pleine de Dieu est le contre-poids et l'opposite de l'autre; il faut la recevoir et vous en laisser pénétrer, vous souvenant du temps de la tentation et des peines que vous avez ressenties. Dieu se plaît à faire ces changements dedans les âmes afin de les accoutumer à la diversité de ses opérations et afin aussi qu'elle (107[Bis]) ne s'attache à rien mais qu'elle se laisse et abandonne à la conduite de Dieu qui est toujours le même parmi tous ces changements; et aussi l'âme le doit-elle être, adhérant immobilement à lui seul, en quelque disposition qu'il la mette, car Dieu n'est pas plus son véritable bien et son tout lorsqu'il se fait sentir et goûter que lorsqu'il semble qu'il l'a abandonnée si fort qu'elle ne sait plus de quel côté se tourner. Ce qu'il y a à faire dans cet état de pauvreté intérieure, c'est de la soutenir avec paix, attendant en repos le retour de ce divin époux et en le laissant faire en vous tout ce qu'il lui plaira; demeurant fidèle tout le temps de pauvreté et de désolation, aussi constante que s'il se manifestait avec toutes ses douceurs et ses beautés. Ce que ces deux dispositions ont fait en vous est bon puisqu'elles vous font connaître votre impuissance au bien et que vous ne pouvez rien que par la grâce de Jésus-Christ que vous devez suivre en toute sa vie et le représenter vivement par la vôtre en mourant à tout ce qui est créé et surtout à toute la propriété de la nature qui se recherche en tout ce qu'elle fait. Les désirs que vous avez d'acquérir les vertus doivent (108) opérer en vous cette mort que je vous dis, car les vertus ne sont autre chose qu'un dégagement du cœur de tout ce qui est et une élévation au-dessus des créatures au moyen de laquelle votre esprit et toutes vos puissances se sentent portées à ne tendre et à n'aspirer qu'à Dieu, votre vrai et souverain bien. C'est donc cette mort qui doit être l'instrument par lequel vous parviendrez au-dessus de tout et vous mettrez en liberté pour pouvoir travailler à la possession du bien que vous désirez tant. Il n'est pas nécessaire que vous soyez toujours bandée à rejeter ces pensées de propre complaisance; méprisez-les plutôt et vous rendez attentive à faire vos ouvrages en la présence de Dieu qui vous regarde et qui veut que votre esprit ne se tourne ni ne se penche que vers lui.

Pour l'oraison, je crois que vous ferez mieux de vous y occuper par amour que par les discours et les considérations de divers sujets sur lesquels vous vous êtes déjà entretenue plusieurs fois; il faudra donc vous mettre en la présence de Dieu par la foi qu'il vous est plus intime que vous n'êtes à vous-même et qu'il est la source et la plénitude de tout bien, que votre âme ne doit donc chercher autre chose, mais seulement s'appliquer amoureusement à lui, laissant toute autre considération et renouvelant votre affection par des actes d'amour lorsque vous sentirez qu'elle se ralentira; et durant le jour, vous pourrez et devez vous occuper de Dieu de cette façon simple et amoureuse, afin que vous vous accoutumiez peu à peu à faire de votre vie une tendance perpétuelle de votre esprit vers Dieu. Soyez bien fidèle à cet exercice d'amour et vous en retirerez un très grand profit.

Voilà la réponse à tous vos articles. Pour ce qui est du Purgatoire de Saint Patrice, il vous sera envoyé. Entrez donc dans cette voie d'amour et

(107[Bis]) c.a.d. l'âme.
(108) « doit », dans le manuscrit.

vous y exercez. Laissez les sujets ordinaires pour vous occuper à aimer. S'il se rencontre que vous soyez touchée sur quelque chose des mystères, servez-vous en tant que cela vous touchera, et, après, reprenez votre voie d'amour.

Le 6 mai 1684.

XVII — Sur la confession (1684 ?).

Vous devez faire de fortes résolutions, dans vos examens journaliers et vos confessions, de vous corriger de vos défauts et même des imperfections; une âme religieuse les doit éviter comme des péchés. Après quoi, si vous tombez dans les mêmes défauts dont vous vous êtes confessée, il ne faut pas pour cela vous décourager, pourvu qu'on ait la volonté sincère de s'en corriger, parce que la fragilité de notre nature ne peut être longtemps sans commettre des défauts, et l'on ne doit pas croire que pour y retomber souvent l'on ne retire pas le fruit des sacrements. La marque de l'abus qu'on y peut connaître, c'est lorsqu'on n'est pas dans la volonté de se corriger et de prendre les moyens nécessaires à cela. Etant donc dans cette volonté de plaire à Dieu délibérément, s'il vient que nous soyons exercés par des pensées de vaine gloire, des distractions et autres, et que nous y fassions même quelques défauts, il ne faut pas s'en étonner ni s'en faire de la peine.

XVIII — Sur le même sujet (1684 ou 1685 ?).

Chère fille, c'est une tricherie d'aimer mieux avoir de nouveaux péchés à se confesser que les mêmes. Il est à craindre que les nouveaux péchés pourront être plus griefs que les ordinaires, lesquels, comme j'ai dit, ne préjudicient pas plus à l'âme pourvu qu'elle ne les veuille pas entretenir volontairement. Pour ajouter à la confession ordinaire où l'on n'a pas de matières d'absolution, des péchés plus griefs et humiliants dans cette vue de s'exciter à la contrition, il n'est pas nécessaire; seulement ceux qu'on peut avoir fait par vanité, mensonge, promptitude et semblables, mais non jamais les secrets dont on nous a défendu d'en parler; il n'est pas nécessaire non plus de joindre les imperfections aux péchés véniels, si l'on ne veut, quoiqu'une âme religieuse doit haïr les imperfections comme les péchés, comme je l'ai dit déjà. Vous ne faites pas bien de vous multiplier en suivant votre directoire, car (109) se vouloir appuyer sur quelque chose lorsque Dieu nous veut dans le dénuement, et satisfaire ainsi son amour-propre qui veut voir qu'il fait au moins quelque chose; mais l'ordre de Dieu sur vous, c'est que vous mouriez à tout cela.

Je suis.

III — Sur la mort de Madame sa sœur (14 mai 1685).

Je ne doute pas, chère fille, que la mort de Madame votre sœur ne vous ait sensiblement touchée et par là vous pouvez connaître combien la nature est encore vivante en vous. Ce n'est pas que vous soyez insensible à de pareils accidents, il faudrait être plus morte que vous ne serez de longtemps, mais ce que vous devez faire, c'est de vous servir de la douleur et de la

(109) Sans doute faut-il ajouter: « c'est...»

peine que vous donne cette perte pour vous attacher à la Croix avec Jésus-Christ qui opèrera en votre âme par la grâce à mesure que vous unirez votre volonté à la sienne, et vous fera mourir à vous-même et aux créatures vers lesquelles votre cœur pourrait encore s'épancher, pour vous retirer en vous et puis en lui pour y vivre d'une vie dépouillée de tout et qui ne cherche que Jésus-Christ crucifié. Voilà à quoi vous devez travailler, si vous voulez entrer et être revêtue de la vertu de Jésus-Christ. Il faut donc qu'au lieu de réfléchir sur la créature pour y considérer les circonstances qui se trouvent dans cette mort, vous regardiez ce qui est pour vous là-dedans, afin de vous y rendre fidèle à Notre-Seigneur et de voir que c'est un coup de la Providence, sans l'ordre de laquelle il ne touche pas un seul cheveu de notre tête. Si nous étions aussi perdus et passés dans l'union et uniformité de la volonté de Dieu, nous ne verrions et nous ne sentirions qu'elle en toutes choses, et par là nous trouverions toujours tout ce que nous voulons, et par conséquent nous serions toujours en repos et toujours contents; mais il faut être bien mort pour cela. Consolez-vous donc et profitez de cette mort pour vous séparer de tout ce qui est sur la terre. Je prierai bien Dieu pour son âme, car je l'aimais beaucoup.

Je suis.
Le 14 mai 1685.

IV — Sur la retraite (17 août 1685).

Que voulez-vous que je vous dise, chère fille, pour bien faire vos exercices, car qu'y a-t-il à faire que de vous donner toute à Dieu? Quelles façons voulez-vous apporter durant le temps de votre (110) solitude, que vous n'apportiez dans un autre? Dieu est tout le même. Il ne faut que vous changer et mourir à tout ce qui vous reste de vous-même, et Dieu vous formera selon sa pensée. Cela ne se fait qu'en détruisant toutes ces idées et images des créatures et toutes leurs peintures qui sont dans notre cœur. Donnez-vous donc toute à Dieu, au commencement, au milieu et à la fin, et vous tenez en la disposition dans laquelle il vous mettra. Tout sera bon, si vous vous conformez à sa sainte volonté.

Je suis votre.
Ce 17 août 1685.

XIII — Sur les dispositions de la solitude (1685 ?).

Pendant votre solitude, votre soin principal doit être, non seulement de soutenir, mais aussi d'aimer toutes les dispositions dans lesquelles il plaira à Dieu de vous mettre, quelque pénibles qu'elles puissent être. Vous devez, dans cet état, vous encourager par la considération que votre travail et vos souffrances sont pour acquérir et pour posséder Dieu, qui est un bien infini, et que votre âme ne peut s'unir à sa divine Majesté que par la mort de tout vous-même. Dans cet état-là de peine, vous devez faire un peu plus

(110) « vos », dans le manuscrit.

de lecture qu'à l'ordinaire, pourvu que ce soit dans quelque livre fort spirituel. Ne violentez point votre esprit à la considération des sujets que vous vous serez proposée (111) de méditer, même à l'égard de vos obligations, prenant plutôt quelque autre temps où votre esprit sera moins dans la peine.

XIV — Sur une disposition souffrante (1685-1686 ?).

Vous ne devez, chère fille, voir que la volonté de Dieu dans toutes les dispositions de peine où vous êtes; l'aimer et vous unir de tout votre cœur. Les goûts, les lumières et les grâces sensibles sont assurément des moyens de s'unir à Dieu, mais l'âme s'y unit bien plus immédiatement (112) lorsqu'elle ne voit et n'agit que par cette seule volonté. Ne vous faites nulle appréhension à l'égard de votre oraison; vous ne vous trompez point ni ne trompez les autres lorsque vous vous croyez dans une disposition de simplicité proche de Dieu et par conséquent ne croyez pas que ce soit une perte de temps ne ne pouvoir agir comme vous voudriez faire. Il vous est plus avantageux de ne voir que de l'imperfection dans vos actions, que si vous y aviez des pensées d'orgueil, et vous devez aimer de ne voir en vous nulle autre vertu, vous abandonnant sans réserve à Dieu sur tout cela, vous appliquant uniquement à le laisser faire et opérer en vous, selon sa très sainte volonté, vous y unissant de moment en moment, car notre perfection consiste de faire passer notre volonté en celle de Dieu; ce doit être là toute votre occupation à l'oraison et partout ailleurs.

Je suis...

XV — Sur l'abandon (1685-1686 ?).

Le mal qui est en vous, c'est que vous voulez trop connaître si vous aimez Dieu et si vous lui plaisez, et dans la peine que vous vous faites de votre état souffrant. Comme tout cela est l'effet de votre amour-propre, vous devez le combattre par l'abandon positif de tout vous-même, faisant de votre part ce qui est en vous par la pratique des vertus; mais laissez à Dieu le reste, je veux dire votre avancement en la perfection, car c'est présomption de s'appuyer sur soi-même et se promettre d'acquérir les vertus par ses propres industries. Vous devez être persuadée que ce qui fait le sujet de vos peines sont les moyens dont Dieu se sert pour vous faire aller à lui selon ses desseins qui vous sont véritablement cachés; mais pourvu que votre volonté n'y descende pas par le consentement, elles vous seront plus avantageuses que si vous étiez ravie sept fois le jour, parce que c'est par cette voie des distractions et des souffrances que Dieu veut faire son œuvre. De plus, cette disposition vous est avantageuse parce qu'elle vous fait connaître votre propre fonds de faiblesse et de misère afin de vous humilier et vous anéantir. Vous ne devez pas vous porter de vous-même dans ses abattements et découragements, mais bien vous en relever par la confiance en Dieu et l'abandon à sa conduite; mais s'il arrive qu'il vous soit imposé de Dieu

(111) « proposés », dans le manuscrit.
(112) « médiatement », dans le manuscrit, semble bien une erreur.

sans votre coopération, comme une suite de vos autres peines, vous devez soutenir celle-là comme les autres, parce que c'est par là que la divine Majesté veut purifier le fond du péché qui est en vous. Si vous n'avez pas la force de la soutenir seule, il est bon de communiquer votre état et de chercher dans les avis et les lumières de ceux qui vous conduisent le secours qui vous est nécessaire.

XVI — Sur l'abandon (1686 ?).

Travaillez assidûment à ne point réfléchir sur vous-même à l'égard de votre avancement spirituel. Laissez-en la conduite à Dieu. Faites de votre part le mieux que vous pourrez ; après quoi, tranquillisez-vous, et (113) tous vos désirs de savoir si vous retirez les fruits des sacrements ou non, si vous êtes bien avec Dieu et chose semblable ; faites-en de même à l'égard de vos dispositions intérieures ; je veux dire de n'en point vouloir sortir, mais aimer d'y rester tout autant que Dieu le voudra ; ne (114) pas aussi trop s'y enfoncer, mais tâcher par cette voie même de votre disposition d'aller à Dieu et de vous y unir ; par exemple, si vous êtes pénétrée de votre néant, ne s'y plus enfoncer, mais que cette connaissance et ce sentiment où vous êtes vous fassent (115) dire : il est vrai que je ne puis rien et que je ne suis rien, mais que Dieu est infiniment grand, infiniment puissant et infiniment bon, et de cette manière l'âme s'excitera à des actes d'abandon et remise de tout elle-même à Dieu, de confiance et d'amour, et, sans vouloir sortir de sa disposition ni s'y plonger non plus par trop de considération sur soi-même, elle s'élèvera à sa divine Majesté ; enfin, il faut suivre la voie de jour à la journée, comme il plaît à Dieu, apportant de sa part tout ce que l'on peut, par le secours de la grâce qui ne vous manquera jamais pour vous aire aimer et servir Dieu, par l'abandon et la mort de soi-même, dans la pratique des vertus religieuses auxquelles votre état vous oblige.

Je suis votre.
Fr. Maur.

V — Sur une disposition d'anéantissement (6 décembre 1686).

Chère fille, vous ne sauriez rien recevoir de Dieu qui soit si nécessaire que l'anéantissement de vous-même, et parce qu'il n'y a rien de plus contraire à la nature, ce n'est pas merveille que vous soyez accablée du poids de la douleur que cela vous cause. Mais vous devriez en être bien aise, parce que cela vous conduit à votre centre. Il faut que ce soit l'abnégation qui vous mène à Jésus-Christ, duquel nous devons être revêtus pour paraître devant le Père éternel en qualité de ses enfants adoptifs. Cette impuissance et sécheresse que vous croyez qui vous arrête et empêche de vous élever vers Dieu vous devrait apprendre que Dieu seul veut être celui qui vous introduise dans la jouissance de son repos, et non par nos propres efforts qui sont trop faibles pour un si grand ouvrage. Ce que vous avez donc à

(113) Sans doute faut-il ici ajouter un verbe, tel que « laissez ».
(114) « ni », dans le manuscrit.
(115) « fasse », dans le manuscrit.

faire dans cette impuissance et soustraction du secours sensible de Dieu, c'est de le soutenir avec paix et patience. Laissez opérer Notre-Seigneur en votre âme par cette souffrance qui vous sera plus utile que les sensibilités que vous pourriez avoir. Pour cet exercice qui vous donne de la peine, il faut le regarder comme un contre-poids que Dieu donne à votre orgueil, et soutenir avec force ses effets sans vous y arrêter, non pas même pour vous en confesser, à moins que vous vissiez clairement que votre volonté y avait consenti; car pour ce qui se passe seulement dans l'imagination (116), toutes les paroles qui se présentent à vous ne sont rien; si vous découvrez avoir été lâche à rejeter ou à vous détourner de ces choses, vous vous accuserez de votre lâcheté, si vous en êtes bien assurée. Le découragement qui vous vient alors de ces dégoûts et de ces sécheresses intérieures vient de ce que vous prenez cette disposition pour une chose mauvaise et imparfaite, et vous ne regardez pas que c'est par là que Dieu veut vous dépouiller de vous-même et se donner à vous. C'est pour cela qu'il faut condescendre à ce qu'il veut et recevoir de lui toutes les impressions qu'il lui plaira, soutenant tout en paix et en repos et ne voulant rien de meilleur. C'est ce qui empêche l'avancement spirituel des âmes, parce qu'elles ne laissent pas faire Dieu suivant sa volonté. Soyez donc désormais plus forte et cheminez par où il plaira à Dieu. Ne craignez qu'il vous laisse tomber, tant que vous vous appuierez sur lui. Laissez passer toutes vos craintes et vous confiez en lui, et tout ira bien. Laissez-vous toucher des sentiments que Dieu vous donne, des grâces qu'il vous a faites, et lui en témoignez votre reconnaissance, par votre abandon entre ses mains à tout ce qu'il lui plaira, surtout pour mourir à tous vos sentiments, antipathies ou chagrins que vous lui devez sacrifier, et enfin toutes les répugnances et les difficultés de la charge où vous êtes. Ne vous mettez pas en peine si vous avez de la dévotion aux fêtes ou de la sécheresse; accommodez-vous seulement à ce que Dieu fera en vous. Ne craignez point le trouble de votre esprit. Aimez Dieu, et renoncez à tout et à vous-même, et demeurez en repos; servez-vous de tous les bons sentiments que Dieu vous donne. Cette vue de votre néant est bonne; approfondissez tout là-dedans, car il faut passer par votre néant pour retourner à Dieu. Ne vous laissez pas aller au découragement, car Dieu vient à ceux qui se confient en lui par-dessus tout ce qu'ils ressentent de contraire.

Vous dites beaucoup de choses dans votre écrit, qui reviennent toutes à une: savoir cette impuissance, stérilité, sécheresse, pour l'oraison, pour les grandes fêtes et pour les mystères. Je vous dirai à tout cela qu'il faut que vous preniez tout comme Dieu vous les donne et que vous ne vouliez pas mieux que cela, et que vous soyez contente. Voilà la réponse à toute votre lettre.

Je suis votre.
Ce 6 décembre 1686.

XIX — Sur la résignation (1687 ?).

Vous devez beaucoup vous appliquer à la présence de Dieu au-dedans de vous. C'est un moyen très utile pour la perfection. Ayez aussi une grande confiance en Dieu, au-dessus de toutes ces vues et craintes naturelles. Une

(116) Le manuscrit porte: «... l'imagination de toutes les paroles... »

âme qui a cette parfaite confiance ne craint rien. Si vous êtes fidèle à vous tenir dans une grande résignation de vous-même entre les mains de Dieu, vous expérimenterez dans la suite ce que je vous dis ; mais présentement, tenez-vous dans une parfaite résignation sur votre dénûment intérieur, et croyez qu'il vous est infiniment plus utile que toutes les belles lumières et dons de larmes que plusieurs saints ont eus ; je dis bien davantage, que votre résignation sera plus agréable à Dieu et plus utile à votre âme que si par des miracles vous attiriez une infinité d'âmes à Dieu, parce que les miracles s'opèrent trop souvent par la seule bonté et miséricorde de Dieu, sans que pour cela ceux qui les opèrent en deviennent meilleurs ; mais une âme résignée toute entre les mains de Dieu et à sa divine volonté et sous sa conduite en tous événements s'élève à une très haute perfection et acquiert une très profonde humilité et haine de soi-même.

Je suis.

XX — Sur le même sujet (1687-1688 ?).

Je connais fort bien, par toutes les choses que vous venez de me dire, que vous voulez trop voir, connaître et sentir si vous aimez Dieu, si vous le servez bien, et si vous acquérez les vertus. Tout cela est imparfait, et je dis positivement qu'il faut être dans une entière résignation de tout soi-même, pour se voir imparfaite, et que les autres glorifient Dieu par leurs grandes vertus. Il faut, comme un vase rempli de misère et de saleté, s'offrir à Dieu et lui dire que vous acceptez de tout votre cœur de vous voir toute imparfaite et inutile à le glorifier par ces grandes vertus que vous voyez dans les autres ; mais qu'en vous il manifestera davantage sa miséricorde et sa bonté en vous comblant, comme il le fait, de ses bienfaits, quoique vous ne cessiez de l'offenser. Il faut cependant travailler déjà par un grand dégagement de cœur pour toutes les créatures et tendre sans cesse à Dieu dans l'esprit de sa vocation, faisant ce qui en dépend le mieux qu'il vous sera possible ; mais du reste laissez-en à Dieu l'événement, car, comme dit St Paul, c'est à nous d'arroser et de planter, mais c'est à Dieu de donner l'accroissement. Dieu sera peut-être plus glorifié de l'humilité que vous retirerez de vos propres misères, que si vous étiez élevée à une très haute perfection. N'est-ce pas assez pour vous que sa Providence vous soutienne et vous empêche de tomber dans une infinité de maux et de péchés dans lesquels vous tomberiez assurément si sa bonté ne vous secourait? N'est-ce pas encore assez pour vous qu'il vous ait retiré du monde, pour vous mettre dans sa maison? Les rois de la terre font éclater leur grandeur et leur puissance non seulement sur les personnes qu'ils élèvent dans les grandes charges, mais encore sur une infinité de fainéants qui n'ont d'autre emploi que d'être auprès de sa personne pour le suivre et se tenir prêts à recevoir ses commandements ; il est ainsi de vous près de Notre-Seigneur. Ce n'est pas assez de se résigner entre les mains de Dieu pour se voir dénuée des vertus ; il faut encore aimer de se voir ainsi dans le dénûment et toute dépourvue (117) des richesses spirituelles. L'on ne connaît pas assez le trésor caché

(117) « pourvue », dans le manuscrit.

dans ces paroles de Notre-Seigneur: *Bienheureux sont les pauvres d'esprit, car à eux appartient le royaume des cieux.* Cette résignation se doit étendre sur toutes choses et dans cette disposition se présenter à l'oraison.

VI — Sur la perfection religieuse et ses obligations (21 octobre 1688).

Vous ne devez pas chercher des voies plus assurées pour vous que celles de votre vocation; c'est en suivant et pratiquant excellemment ce qui vous est ordonné dans l'état où vous êtes que vous parviendrez à la perfection et sainteté à laquelle Dieu vous a destinée. Tous les états religieux, quoique différents dans leur espèce et dans leur genre de vie, demandent (118) de chacun de ceux qui y sont enrôlés qu'ayant tout quitté de ce qui est dans le monde, ils se quittent aussi eux-mêmes et renoncent entièrement à soi-même, suivant Jésus-Christ, chargés (119) de leur croix et combattant sans cesse contre les appétits, les inclinations et les répugnances de la nature corrompue; c'est-à-dire qu'il faut faire en sorte, avec la grâce de Dieu, que nous ne soyons plus rien à toutes choses et que toutes choses ne nous soient plus rien! Si une personne avait atteint à cet état de degré de perfection, rien ne pourrait la fâcher ni lui faire de la peine, puisqu'elle ne prendrait plus de part à tout ce qui lui pourrait arriver de meilleur ou de plus fâcheux. Dieu, qui serait le seul objet de son amour, lui suffirait pour demeurer contente en toute sorte de rencontre. Cet état est si heureux et si noble qu'il mérite bien que nous nous dépouillons entièrement de toutes choses pour y parvenir. C'est à quoi nous conduisent les règles de notre état religieux quoiqu'elles soient bornées (119Bis) en certains règlements extérieurs, demandant néanmoins de nous que nous purifions tellement nos âmes par une mort perpétuelle, qu'il ne lui reste plus rien de ses vieilles habitudes et de ses inclinations au péché. Tous ceux et celles qui se sont donnés à Dieu par la profession religieuse des trois vœux solennels se doivent regarder comme des hosties consacrées à Dieu, qui doivent sans cesse et à tous moments se sacrifier à la divine Majesté dans le feu de son divin amour, par toutes les souffrances et les maux qu'il leur (120) enverra, tant par lui-même que par les créatures. Voyez donc quel tort vous faites à Dieu quand vous grondez et vous murmurez en vous-même, lorsqu'on vous fait ou dit quelque chose qui vous est désagréable. Après vous être toute donnée sans aucune réserve, n'est-ce pas lui voler ce qui lui appartient? Il n'y a rien qui me donne plus d'étonnement que de voir des créatures qui semblent vouloir tout boire et tout avaler ce qu'il y a de plus amer pour faire voir à Jésus-Christ qu'elles l'aiment, et qui néanmoins se rebutent aux moindres croix qu'il faut porter. Vous demandez ce qu'il faut faire pour suivre les desseins de Dieu: prenez tout ce qui se présentera de plus fâcheux et le supportez, sinon avec plaisir, au moins patience.

Vous voulez aussi savoir ce qu'il faut faire pour satisfaire à Dieu pour vos péchés passés. Ne soyez plus la même, mais soyez toute une vraie épouse

(118) « demande », dans le manuscrit.
(119) « chargée », dans le manuscrit.
(119Bis) « ils soient bornés... » dans le manuscrit.
(120) « lui », dans le manuscrit.

de Jésus-Christ en lui livrant votre cœur, non pas seulement par désir et par bonne volonté, mais par effet; ne regardez plus rien hors de lui et faites tout pour lui; soyez bien aise lorsque les créatures vous aideront à vous sacrifier à son divin amour en vous faisant mourir à vous-même. Si vous voulez bientôt entrer dans votre néant, recevez tous les coups qui vous arriveront de quelque part que ce soit; faites que votre cœur ne respire qu'après lui et qu'il embrasse les occasions qui vous feront montrer l'amour que vous avez pour votre divin époux. Il n'y a rien qui puisse mieux vous purger de vos péchés que l'amour de Dieu; c'est le vrai feu du purgatoire des âmes saintes. Toutes les personnes ne peuvent pas faire de grandes austérités, mais tout le monde peut aimer, tout le monde peut souffrir en diverses manières. Ceux que Dieu veut exercer lui-même trouvent le chemin le plus court s'ils se soumettent et s'ils soutiennent ce que Dieu fait en eux pour les éprouver et les purifier. Il ne tiendra donc qu'à vous si vous n'êtes pas bien agréable à Dieu, puisqu'il ne veut que le cœur, non pas des actions éclatantes.

L'humilité le ravit et l'humiliation est le vrai trésor des âmes saintes. Ne regardez plus en principal que l'œuvre de Dieu en ce qu'il veut faire en desseins de Dieu sur vous, en soutenant toutes les privations de Dieu, les mésestimes des créatures et les peines corporelles, si Dieu vous en envoie. Ne regardez plus en principal que l'œuvr de Dieu en ce qu'il veut faire en vous, pour vous y unir, suivre et accomplir ses desseins.

Il n'est pas nécessaire de réfléchir sur le passé; faites-vous par la grâce une nouvelle créature, et ne vous regardez plus en rien; et, comme si rien ne s'était passé, ne tâchez que de plaire à Dieu. Pour ce qui est du temps des maladies, et particulièrement pour celle qui doit précéder la mort, il faut faire et vivre comme vous devez avoir vécu durant votre vie religieuse. Ne réfléchissez plus sur ce qui vous regarde et laissez toutes choses entre les mains de Dieu. Il fera mieux que vous-même. Quand il faudra mourir, après avoir reçu les sacrements, demeurez en repos et ne pensez plus à ce qui doit vous arriver, mais occupez-vous à aimer et à vous abandonner à Dieu, regardant votre salut comme son ouvrage et non pas comme le vôtre. Ce sera donc à lui à l'achever et à le perfectionner. Ainsi, confiez-vous en lui, laissant faire sa divine bonté, et commencez dès aujourd'hui à faire votre sacrifice, que vous devez continuer jusques à la mort.

Je suis votre.
Ce 21 octobre 1688.

XXI — Sur l'oraison (fin 1688 ou début 1689 ?).

Il est bon d'entendre les sujets d'oraison qui se lisent pour la Communauté. Si vous y trouvez quelque chose qui vous occupe, servez-vous-en ; sinon, tenez (121) simplement occupée de la présence de Dieu. Si votre esprit s'égare, rappelez-le tout doucement par des actes d'abandon, de remise de vous-même, d'amour, d'union et autres. Vous ferez bien de suivre cette méthode; et si votre cœur est occupé de son Dieu, cessez les actes qu'on

(121) Il faut suppléer: « tenez-*vous*... »

ne doit faire que pour se faciliter la présence de Dieu. Si vous êtes dans une disposition de souffrance, tenez-vous simplement dans une résignation à la volonté de Dieu, pour ne vouloir ni plus de lumière, ni plus de grâce, ni plus d'amour pour lui qu'autant qu'il veut que vous en ayez pour porter les peines intérieures et extérieures qu'il vous enverra, croyant que rien n'est meilleur pour vous que cela. L'âme qui est fidèle dans cette pratique de résignation n'en demeure pas là, et je ne saurais vous exprimer le bien qui en revient.

Lorsque votre esprit sera dans le trouble par quelque souffrance intérieure ou extérieure, divertissez-le par quelque occupation extérieure, mais le plus parfait est de se résigner à Dieu et, dans cette résignation, tâcher de calmer son cœur et son esprit, portant par une disposition intérieure de pénitence la peine. Les commencements vous seront pénibles, mais dans la suite vous en ressentirez de grands biens et il vous deviendra plus facile.

VII — Sur la paix de l'âme (21 juin 1689).

Je suis bien aise, chère fille, de ce que Notre-Seigneur vous donne sa sainte paix. Le vrai moyen de la conserver est de se tenir détaché de tout ce qu'il y a de créé et particulièrement de tous ses propres intérêts, car celui qui ne se soucie de rien possède toujours ce qu'il désire et ainsi il est toujours content. Ce qui fait qu'on roule si longtemps sans atteindre à la perfection, c'est (122) parce que l'on veut toujours quelque chose hors de Dieu; c'est d'où viennent toutes les inquiétudes. Demeurez donc en repos avec Dieu.

Je suis votre.
Ce 21 juin 1689.

XXII — (fin 1689 ?).

L'occupation de l'âme en l'état où vous êtes est bonne, lorsqu'elle cherche à se tranquilliser et pacifier et, par cette paix, se réduire en son fond où Dieu lui est plus intime qu'elle n'est à elle-même.

La seconde manière est de l'occuper par abandon, acquiescement et perte de soi-même en Dieu, voulant être comme l'on est, parce que tel est son bon plaisir.

La troisième manière est de souffrir et de soutenir en esprit de sacrifice et de victime qui s'immole par amour à tout ce qu'il plaît à son Dieu, qu'elle endure par révérence et union à Jésus-Christ.

Fin des lettres du Père Maur.

---

(122) « et », dans le manuscrit.

SPIRITUALITÉS D'ENSEIGNANTS :

ANNE DE XAINCTONGE

et

SAINT JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE

Un siècle sépare Anne de Xainctonge (1567-1621) de saint Jean-Baptiste de La Salle (1651-1719). Il semble pourtant, à lire l'une et l'autre, qu'une parenté spirituelle orientait leurs vies en des voies parallèles. Pure coïncidence ? Influence réelle de la Fondatrice des *Ursulines de Dole* sur le Fondateur des *Frères des Ecoles chrétiennes ?* Ou identique dessein de Dieu sur deux âmes privilégiées ? Sans doute serait-il téméraire d'en décider *a priori*, mais il n'est pas interdit de penser que l'histoire peut projeter quelques lumières sur une question aussi complexe (1).

(1) I. *Sources.* — Les principales sources de l'histoire d'Anne de Xainctonge sont conservées à la Maison Mère des Ursulines de Dole (14, rue du Mont-Roland, Dole, Jura). Quelques originaux sont conservés à Bâle et à Fribourg, mais un Fac-similé est généralement aux Archives des Sœurs, à Dole. Ecrits de la servante de Dieu ou règlements inspirés par elle ; *Lettre à l'évêque de Bâle*, 4 mai 1619, fac-similé à Dole, original aux Archives de la ville de Bâle ; *Lettre à une sœur ursuline*, 31 mars 1618, fac-similé à Dole, original aux archives de Sainte-Ursule à Fribourg (Suisse) ; *Livre qui contient la copie des Titres de la Compagnie de Sainte-Ursule, establie à Dole, par notre vénérable Mère Anne de Xainctonge, à Dole, le 16 juin 1606*, copie faite par la sœur C. Renard en 1717 ; *Constitutions de Porrentruy*, conservées à Dole ainsi que : *Institutions de la Compagnie de Sainte-Ursule et des onze mille vierges, avec les règles particulières ; Règles de 1623, Annexe Règlements pour les classes ; Règles de 1623, Annexe Explication du catéchisme ; Règles de 1623, Annexe Instruction des novices ; Instructions que la vénérable mère Anne de Xainctonge a laissées écrites de sa main en la maison de Sainte-Ursule à Dole*, tirées par l'original l'an 1745, Besançon, 1747. — Manuscrits biographiques : Binet (Père Etienne, S.J.), *La vie parfai-*

S'il est vrai, en effet, qu'il n'existe pas de vie spirituelle et que l'on n'accède pas à la sainteté « à côté de ce qu'il est convenu d'appeler la vie réelle, avec ses obligations précises, ses soucis

tement humble et courageuse d'Anne de Xainctonge, Institutrice des Ursulines du comté de Bourgogne, suivi d'un traité de l'excellence de la vie des filles de Sainte-Ursule, par le Révérend Père Binet, de la Compagnie de Jésus, in-4° de 274 p.; Catherine de Saint-Mauris, secrétaire d'Anne de Xainctonge: *La vie de la religieuse et vénérable mère Anne de Xainctonge, fondatrice de la Compagnie des filles de Sainte-Ursule, non cloîtrées, au comté de Bourgogne*, in-4° de 374 p., copie du XVIIIe siècle; Orset, S.J., *La vie de la vénérable et dévote mère Anne de Xainctonge, Institutrice de la Congrégation de Saincte-Ursule en la comté de Bourgogne*, in-folio de IX-516 p., probablement autographe; Claude Rouget (sœur), *Petit abrégé des vies des sœurs Anne de Xainctonge et Claudine de Boisset, aussi quelques remarques des vertus des sœurs qui sont décédées en cette maison de Dole; Recueil de plusieurs choses très particulières qui ont été omises dans la vie de notre vénérable mère de Xainctonge*, écrit anonyme qui complète la vie imprimée de 1691 due au P. Grosez; tous ces manuscrits sont conservés aux archives des sœurs de Dole; les archives des sœurs de Fribourg possèdent encore deux autres manuscrits dont les copies sont à Dole: Claude-Ursule Vigoureux, *Anne de Xainctonge, sa vie et ses vertus; Anne de Xainctonge, Mémoire d'une contemporaine*, anonyme.

II. *Ouvrages.* — La première vie imprimée fut éditée en allemand en 1681. Elle était due au Père J. Mourath, S.J. La seconde eut plusieurs éditions, 1691, 1697, le nom de l'auteur restant caché sous les initiales P.I.E.G.I. Elle avait été rédigée par le Père Grosez, S.J. et s'intitulait: *Vie de la Mère Anne-Marie de Xainctonge, fondatrice de la Compagnie de Sainte-Ursule au comté de Bourgogne.* Le *Dictionnaire de Biographie* de Michaud indique l'année 1681 comme date de l'édition princeps. Ne confondrait-il pas avec la date de publication de la *grande vie* sortie de la plume du P. Mourath (1681) ? Quoi qu'il en soit, le succès de l'œuvre du P. Grosez semble indéniable. En 1755, à Avignon, paraissait le travail du Père Arnoulx (Claude-Bonaventure): *La vie de la vénérable Mère de Xainctonge*, in-8° de 371 p., dédié à Mgr de Tinseau, évêque de Nevers. Citons encore: Bernoville (Gaëtan), *Anne de Xainctonge, Fondatrice de la Compagnie de Sainte-Ursule 1567-1621*, Paris, Bernard Grasset, 1956, œuvre bien écrite qui met la vie de la fondatrice à la portée du grand public. L'ouvrage fondamental reste J. Morey (abbé), *Anne de Xainctonge et les Ursulines au comté de Bourgogne. Etude historique d'après les archives et manuscrits originaux, 1567-1890*, par l'abbé J. Morey, Paris, Bloud et Barral, 1901, 2 vol., in-8°, 392 p. et 454 p.; dans cette étude qu'il désirait « assez exacte pour qu'elle fût définitive », le chanoine Morey a largement produit les sources dont il disposait. Son livre reproduit même en totalité le *Reglement des escoles pour servir aux maîtresses chargées de l'éducation des petites filles* (t. 2, p. 440-448); il signale également la *Manière d'instruire la jeunesse* (t. II, p. 67 n. 3, p. 231).

Sur l'histoire de l'Ordre, il y a intérêt à consulter: Cristiani (chanoine Louis), *La merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises*, Lyon, Vitte, 1935. Cet ouvrage consacre un chapitre à « La Congrégation de Dijon » (p. 320-339), fondée par la propre sœur d'Anne de Xainctonge, mais il ne traite pas de l'œuvre réalisée en Franche-Comté parce que cette région n'était pas française avant la paix de Nimègue (1678).

quotidiens » (2), on peut se demander si le fait de destiner des hommes et des femmes à éduquer chrétiennement les enfants, par le moyen exclusif de l'école, ne modèle pas, d'une manière quelque peu similaire, toutes les familles religieuses vouées à cet apostolat particulier. La comparaison des conseils pertinents légués aux maîtres et aux maîtresses par les deux fondateurs ouvrira des horizons favorables à d'utiles réflexions. Elle révélera certains rapports essentiels qui unissent la vocation enseignante et la vie spirituelle.

***

Rue du Mont-Roland, à Dole, la Communauté de Sainte-Ursule conserve pieusement un ancien tableau qui représente sa Fondatrice. Robe de bure, chapelet passé à la ceinture, mains jointes sans affectation, regard droit mais pourtant extasié, tout contribue à nous rappeler ce que les anciens manuscrits nous disent de cette femme admirable.

D'une taille moyenne, bien proportionnée, le visage empreint de courage et de gravité, Anne de Xainctonge attirait les cœurs par la gaieté céleste qui rayonnait d'elle. Ses yeux vifs, un peu noirâtres, sa physionomie ouverte, lui donnaient un air aussi aimable qu'expressif. « Sa démarche et tout son extérieur étaient un miroir de vertu, un modèle de sainteté » (3). Il lui fallut pourtant lutter toute sa vie contre sa vivacité native. Un sang généreux, un sang bourguignon, coulait dans ses veines. N'était-elle pas née à Dijon, en 1567, de la noble famille des Xainctonge, qui fournit « trois générations de conseillers et d'avocats généraux au Parlement de Bourgogne » (4) ?

Formée dès sa jeunesse à l'art précieux de déduire des principes leurs conséquences logiques, elle fut choquée de voir dans quel abandon se trouvaient les enfants de son sexe, alors que les garçons disposaient des excellents collèges dirigés par les Jésuites. Elle voulut, sans tarder, remédier à cet injuste état de choses et créer, pour les filles, des écoles analogues à celles des Jésuites. Sur ce désir fondamental, issu d'une heureuse alliance de la nature et de la grâce, allait se greffer une œuvre profondément surnaturelle.

Pour manifester sa volonté, Dieu se servit de plusieurs inter-

2) Calmel (O.P.), *Ecole et sainteté*, Paris, l'Ecole, 1956, p. 7; on peut lire du même auteur, dans une perspective analogue, *Une école chrétienne renouvelée*, Paris, Desclée Saint-Jean, 1958.

(3) Mourath, *op. cit.* I, p. 126.

(4) Morey, *op cit.* I, p. 3. Armes de la famille: « d'azur au chevron d'or accompagné en chef de deux étoiles de même et en pointe d'un croissant d'argent » (p. 3, note 1).

médiaires. Enfant, puis jeune fille, Anne de Xainctonge vécut dans le voisinage de la future sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal (5). Sur la fin de sa vie, elle reçut de précieux conseils de saint François de Sales qui n'hésita pas à lui demander d'aller à Thonon pour y fonder une communauté (6).

A côté de cette influence salésienne se profile une influence carmélitaine et bérullienne. Françoise de Xainctonge, la sœur d'Anne, contribua financièrement à la fondation du Carmel de Dijon. Elle eut même un instant l'intention d'y entrer. A cette fin, elle prit connaissance des règles de l'Ordre mais l'opposition de ses parents et les conseils de son aînée l'orientèrent différem-

(5) La famille Frémyot habitait rue du Trésor, non loin de l'hôtel des Xainctonge. Les fonctions parlementaires de M. de Xainctonge, et l'assiduité du maître des comptes Frémyot aux offices de la paroisse Saint-Médard, avaient favorisé le rapprochement des deux familles. Cf. Morey, *op. cit.*, t. I, p. 5.

(6) La fondation n'eut pas lieu car la mort des deux promoteurs de l'œuvre survint l'année même (1621). Voici la lettre adressée par saint François de Sales à la Supérieure des Ursulines de Besançon, d'après Grosez, à Mère de Xainctonge d'après Morey:

« Quand je sceut (*ma très chère sœur*) le désir que madame la marquise de Lulin avoit d'avoir une maison de vôtre institut à Thonon, je remerciay Dieu de tout mon cœur, et témoignay, en la façon que je pûs, combien j'avois resçu de contentement de l'advis que j'en avois. Car j'ay toujours chéry, honoré et estimé les exercices de très grande charité que vôtre compagnie pratique, de laquelle j'ay aussi désiré très affectueusement la propagation et mesme en cette province de Savoye. Comme en effect, sur quelques espérances que les Pères de la Compagnie de Jésus de Chambéry m'avoient données qu'on pouvoit en ériger une en ce lieu là, j'obtins un brevet de permission pour cela de son Altesse Sérénissime. Mais, si j'ay une fois le contentement que la piété et la ferveur de madame la marquise de Lulin me fait attendre, de voir en ce diocèse une branche de ce saint arbre de Saincte-Ursule, je m'essayeray de faire connoistre par toutes sortes de preuves, combien je le prise et affectionne. C'est ce qui me fait vous prier bien humblement, ma très chère sœur, de contribuer à ce projet tout ce que selon Dieu vous pourrez, ne doutant point que ce ne soit la plus grande gloire de Dieu, l'avancement et l'establissement de plusieurs âmes en la piété, et enfin, une très grande consolation pour les premières qui viendront s'employer à cette bonne œuvre. Je vous supplie donc et toutes vos chères sœurs, de la favoriser charitablement et de me faire part de vos oraisons.

Je suis, ma très chère sœur,

Votre frère et serviteur très humble en N.-S.

† François, *évêque de Genève.*
Ce 3 janvier 1621. Annessi. »

Cette lettre, citée par Morey (t. II, p. 279) n'est pas conservée par les Ursulines de Besançon; sa trace est perdue, mais Grosez la mentionne dans sa *Vie de la Mère de Xainctonge*, Lyon, 1691, p. 186. (Voir édition d'Annecy, 1910(t. XX, lettre MDCCXLV).

ment (7). Il n'en reste pas moins vrai que la spiritualité des religieuses cloîtrées venues d'Espagne à l'instigation du cardinal de Bérulle fut l'objet des conversations de Françoise et d'Anne de Xainctonge. La dévotion à la personne du Verbe incarné, si chère aux carmélites, leur amour de la croix et du saint-sacrement, leur dévotion à sainte Thérèse marquèrent l'âme des deux sœurs. Notons cependant une différence capitale : tandis que l'Ordre fondé par Françoise se soumettra finalement à la règle traditionnelle de la clôture, les maisons établies par Anne, sauf Vesoul, refuseront d'admettre la supériorité inconditionnée de la vie purement contemplative sur la vie apostolique (8). Elles se maintiendront ainsi dans leur voie originale.

Autre influence, prépondérante cette fois : la spiritualité ignatienne, et l'action personnelle de plusieurs Pères de la Compagnie de Jésus.

Pour répondre au désir de leur fille, habituée dès « son petit âge » à « oser et entreprendre quand il s'agissait du service de Dieu » (9) les parents d'Anne de Xainctonge la conduisaient chaque dimanche, à l'heure de la messe, dans la chapelle des Jésuites (10). Les Pères de Villars, Gentil, Guyon, Thomas Arvius seront ses confesseurs ou ses directeurs spirituels (11). Avec sa sœur Françoise elle médite sur la vie et les vertus de

(7) Françoise de Xainctonge, née en 1578, avait onze ans de moins que son aînée. Très jeune, elle aimait à demander à Anne les conseils dont elle avait besoin. C'est auprès de cette dernière qu'elle puisa les renseignements utiles pour établir les statuts de sa propre Congrégation d'Ursulines qui débuta dans la ville de Dijon le jour de Noël de l'an 1605. Mais avant d'en venir là elle avait fait « toutes sortes de démarches pour amener l'établissement des Carmélites à Dijon » (Postel (abbé) : *Histoire de l'Ordre de Sainte-Ursule*, t. II, liv. II, 3e partie, p. 232-3, cité par Morey, *op. cit.*, t. I, p. 358-9).

(8) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 361 n. 2. C'est en 1619, malgré Françoise de Xainctonge, que les Ursulines du duché de Bourgogne adoptèrent la clôture imposée par l'autorité pontificale.

(9) Ms. Saint-Mauris, p. 3-4.

(10) C'était la chapelle la plus proche de l'hôtel des Xainctonge. « Aujourd'hui encore, le chœur de l'ancienne église des Jésuites est adossé à la maison natale d'Anne de Xainctonge » (Morey, t. I, p. 20).

(11) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 23, 229, 378 ; t. II, p. 143, 280-282. « Homme de grand sens, à la vie austère et mortifiée, savant théologien, et signalé comme un maître dans l'oraison », le P. de Villars fut le directeur de conscience de sainte Jeanne Françoise de Chantal, aussi bien que d'Anne de Xainctonge. Le Père Gentil, théologien réputé, avait fait ses études en compagnie du Père Coton, à Milan, puis les avait poursuivies à Rome sous la direction du Père Suarez. Né à Dijon en 1551, Provincial d'Avignon en 1596, il revint à Dijon en 1611 et mourut en 1623. Faut-il passer sous silence le rôle personnel du Père Coton sous prétexte qu'il ne rencontra Mère de

saint Ignace, sur le zèle de saint François-Xavier, sur leur idéal commun : « tout pour la plus grande gloire de Dieu » (12). Ainsi s'explique, en partie du moins, l'admiration profonde — une admiration qui ne cessera de croître — d'Anne de Xainctonge pour les disciples de saint Ignace. Elle leur demandera donc conseils spirituels, enseignement doctrinal, et méthodes pédagogiques (13).

Xainctonge qu'à la fin de sa vie ? Venant de prêcher en Lorraine il passa par Dole en 1621, descendit au collège de l'Arc, et formula le désir de voir la fondatrice des Ursulines, dont il avait entendu vanter la science et les vertus. « La première entrevue fut très cordiale... L'illustre visiteur et la pieuse malade s'entretinrent des choses de Dieu, spécialement de la sainte communion et de la dévotion envers la très sainte âme de Jésus-Christ. Anne parla sur ces sujets relevés avec tant de lumière et de précision, que le *savant prédicateur en fut extrêmement surpris* et édifié. Il revint la voir encore avant de partir, et comme les sœurs lui avaient dit en entrant : « notre Mère va mieux, nous espérons qu'elle pourra se rétablir » le Père parla de guérison à Mère de Xainctonge, ajoutant qu'il désirait la voir recouvrer la santé, pour travailler aux nouveaux établissements qu'on lui demandait dans diverses villes. « Ah ! répondit-elle, tous mes establissements sur terre sont finis, je n'en ferai plus et ne pense plus qu'à celui du ciel, qui arrivera bientôt. J'espère que la bonté de Dieu m'en ouvrira le chemin, et si vous voulez bien, mon Révérend Père, me confier vos messages et despêches pour le paradis, je vous promets de les porter fidellement » (Binet ms., ch. XXIII, p. 161). De retour à Paris, le P. Coton concluait : « Ce que j'ai vu de plus remarquable, c'est la Mère de Xainctonge, fondatrice des Ursulines de Dole. »

Le Père Guyon fut Recteur du Collège de Dole puis Provincial. Il suivit de près les travaux de Mère de Xainctonge et contribua pour une part notable à l'élaboration de la Règle dite de 1623.

Le Père Thomas Arvius disait couramment que, *par une grâce de Dieu*, Anne de Xainctonge connaissait « si les personnes avec qui elle conversait étaient en état de grâce ou de péché mortel. Il avait été à Dole le confesseur de la pieuse Fondatrice, » avant de la retrouver à Besançon « entourée de tous les respects » (Morey, t. II, p. 143).

Sur ces divers personnages, consulter Delattre : *Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien, 1949, tables générales. Voir aussi Sommervogel : *La Bibliothèque des Jésuites.*

(12) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 360. Dès 1654, une traduction française de la *Vie d'Ignace de Loyola* était publiée par les soins de Michel d'Esne.

(13) Il importe de noter ici l'*importance toute relative des influences humaines.* Ce n'est pas, par exemple, le P. de Villars qui pousse sa dirigée à communier fréquemment, c'est la grâce divine. Anne de Xainctonge dut arracher à son confesseur la permission de s'approcher de la sainte table lorsqu'elle n'avait encore que 14 ans. « Vous êtes trop jeune, disait le P. de Villars, ce n'est pas l'usage, on ne peut faire une exception pour vous — Je voyois, dit-il, que les miséricordes de Dieu avoient suppléé à son âge et qu'ayant été formée extraordinairement à la piété, elle étoit disposée à recevoir la grâce qu'elle demandoit ; je crus pourtant qu'il y avoit de la prudence à la lui disputer ; pour cela, je fis valoir autant que je pus son âge et la coutume qui ne permettoit pas aux adultes de communier fréquemment, et ne laissoit point à ceux qui n'avoient pas atteint l'adolescence la permission

Il est vrai néanmoins que la Règle et les règlements scolaires propagés par sainte Angèle Mérici formèrent comme la structure des Constitutions et des usages adoptés par Anne de Xainctonge (14). Il est vrai aussi que l'austère apprentissage de maîtresse d'école fait par la fondatrice dans la petite pension tenue par Suzanne Renard (15) contribua beaucoup à lui donner le sens du véritable enseignement chrétien. Non pas que Suzanne Renard fut une éducatrice parfaite, loin de là ; mais ses défauts étaient trop évidents pour que sa « protégée » n'y cherchât pas remède.

Ainsi formée, malgré les difficultés soulevées par son père, par les magistrats ou par le clergé local, Mère de Xainctonge obtint pour sa congrégation, dite *Compagnie de Sainte-Ursule*, l'approbation des autorités ecclésiastique et municipale (1606). Non cloîtrée, vouée à l'instruction gratuite des filles, la Compagnie issue de Dole essaimait bientôt à Vesoul (1615) (16), Besançon (1616) (17), Arbois (1617) (18), Saint-Hippolyte sur le

de commencer à le faire. » Mais Anne répondit : « Mon Père, ayez donc la bonté de me dire ce que signifient ces paroles de N.-S. : « Laissez venir à moi les petits enfants ». N'avez-vous pas peur qu'il vous gronde, comme il gronda les Apôtres qui empêchoient les petits de s'approcher de lui ? Jésus-Christ m'invite à m'approcher justement parce que je suis petite, et vous m'empêchez toujours. Comment arranger cela ? » Il fallut bien céder. (Morey, *op. cit.*, t. I, p. 25, 26 note 1).

(14) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 377. Le bref pontifical qui approuvait la fondation d'une Communauté d'Ursulines à Vercel, servit de « bannière catholique et papale » pour obtenir du Parlement l'approbation de la nouvelle Congrégation qui adoptait, pour ce motif, la Règle de Sainte-Ursule. Précisons que l'établissement de Vercel n'avait jamais vu le jour et qu'il ne le vit jamais. La Règle de 1606 était celle d'Avignon ; elle fut adaptée par la suite aux coutumes de la Franche-Comté et devint la Règle de 1623 dont il a déjà été question.

(15) Orset, ms., p. 294 sq. Suzanne Renard était une maîtresse de pension qui avait la réputation de « faire profiter » ses trente élèves, mais elle prenait trop souvent l'aspect d'un « dogue aboyant et montrant ses crocs menaçants ». Lorsque le Père Darlot, S.J., apprit la situation intolérable que la veuve Renard faisait à sa dirigée, il lui conseilla de quitter une maison où elle ne rencontrait que d'inhumaines souffrances. Anne refusa : « Mon Père, dit-elle, estant en cette maison comme Jésus-Christ sur la croix, j'espère y former ma Compagnie comme le Sauveur acheva de former l'Eglise, par les outrages du Calvaire. J'y resterai. » Une fois de plus, l'inspiration directe de la grâce l'emportait sur les idées peut-être trop humaines du conseiller spirituel. Il va de soi qu'il n'y eut pas désobéissance : le P. Darlot se rendit aux raisons d'Anne de Xainctonge.

(16) Voir Archives de la Haute-Saône, fonds des Ursulines H. 922.

(17) Morey, *op. cit.*, t. II, p. 127.

(18) *Ibid.*, t. II, p. 136.

Doubs (1617) (19), Porrentruy (1619), pour s'en tenir aux maisons ouvertes du vivant de la fondatrice. Celle-ci mourait en effet le « mardi 8 juin 1621, vers les sept heures du matin » (20).

*
* *

Soixante ans plus tard, à Reims, un chanoine de trente ans, Jean-Baptiste de La Salle, reçoit en son hôtel particulier un groupe d'hommes qu'il considère « comme au-dessous de son valet » (21). Ce sont les premiers maîtres d'école qu'il accepte de prendre sous sa direction. Pour orienter leurs pas dans les voies de la perfection, il leur dresse un premier règlement (1681). D'autres suivront : 1694, 1705, 1717-18 (22). Six ans après la mort du Saint, le Pape Benoît XIII reconnaîtra canoniquement le nouvel Institut, dit des *Frères des Ecoles Chrétiennes* (1725) (23).

En complément des *Règles Communes*, les *Instructions et prières pour la sainte Messe, la Confession et la Communion*, le *Recueil de différents petits traités*, l'*Explication de la Méthode d'Oraison*, les *Méditations pour le temps de la Retraite* et les *Méditations pour tous les Dimanches de l'Année et pour les Principales Fêtes*, constituent un ensemble doctrinal tout spécialement adapté aux exigences de la vocation enseignante (24).

Cet ensemble doctrinal n'a pas été « inventé » de toutes pièces. Il a profité d'apports multiples fournis par les expériences spirituelles d'âmes profondément apostoliques ; mais profiter de l'expérience d'autrui n'équivaut pas à se laisser subjuguer. Un choix s'est opéré, n'en doutons pas, sous la motion de l'Esprit-Saint. Parmi les éléments intéressants, susceptibles d'être

(19) Le Père Henri Adam, confesseur de Claudine Dominé, lui conseilla d'entrer dans la Congrégation fondée par Anne de Xainctonge et d'établir une Communauté dans la petite ville de Saint-Hippolyte. (Cf. Morey, t. II, p. 196).

(20) Morey, *op. cit.*, t. II, p. 287.

(21) Blain : *Vie de Monsieur J.B. de La Salle*, Rouen, J.-B. Machuel, 1733, t. I, p. 167. Blain cite un *Mémoire* de M. de La Salle dont l'autographe n'est pas parvenu jusqu'à nous.

(22) 1694 est la date d'un Chapitre général de l'Institut : il réglemente les usages alors en vigueur : 1705 marque l'époque de la première rédaction des *Règles Communes* qui seront révisées au chapitre général de 1717 et promulguées en 1718.

(23) Par la Bulle *In apostolicae dignitatis solio* délivrée le 26 janvier 1725. La première édition des *Règles Communes* se fit l'année suivante (1726).

(24) Pie XII a proclamé saint Jean-Baptiste de La Salle « Patron céleste près de Dieu de tous les maîtres de l'un et de l'autre sexe, ecclésiastiques ou laïques » (*Bref* en date du 15 mai 1950).

choisis, les historiens n'ont pas oublié de signaler les règles de vie en usage chez les Ursulines (25). Toutefois, leurs études ne débordent guère le cadre des emprunts d'ordre pédagogique et négligent à peu près totalement Anne de Xainctonge, la Doloise, dont les orientations spirituelles sont étrangement parallèles à celles de saint Jean-Baptiste de La Salle (26). Bien que de langue et de nationalité françaises, elle avait œuvré en territoire espagnol, ce qui la plaçait irrémédiablement hors sujet (27). Mais est-ce une raison valable pour considérer son influence comme quantité négligeable ?

Peut-être n'est-il pas trop tard pour se pencher sur la question. Mais avant de citer les textes parallèles, il importe de rechercher dans quelles circonstances, et par quels intermédiaires, saint Jean-Baptiste de La Salle put connaître la spiritualité d'Anne de Xainctonge.

*
* *

Un premier point de repère nous est fourni par la ville de Dijon. En la nuit de Noël 1605, Françoise de Xainctonge quitte le domicile de ses parents pour s'établir, avec Hélène Guelaud, dans une maison de la paroisse Saint-Pierre (28). Peu après, sur les conseils de sa sœur, elle fonde « sous le patronage de sainte Ursule, une société semblable à celles d'Italie et de Dole » (29). Les petites filles, riches ou pauvres, accourent bientôt dans cette nouvelle école pour recevoir une éducation chrétienne.

Cent ans plus tard, dans la même ville de Dijon, « la piété de Claude Rigoley, écuyer, conseiller secrétaire du Roi » appelle deux disciples de saint Jean-Baptiste de La Salle pour

(25) Voir par exemple: G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes*, t. I, p. 28, 83, 540, 581, 585.

(26) J. Guibert (prêtre de Saint-Sulpice) nomme pourtant Anne de Xainctonge dans son *Histoire de S. Jean-Baptiste de La Salle*, Paris, Poussielgue, 1901, p. XXXII.

(27) La Franche-Comté n'est devenue française qu'en 1678 (traité de Nimègue), aussi les histoires du sentiment religieux *en France* n'en font-elles pas mention pour la période antérieure.

(28) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 359 et p. 362. « L'église Saint-Pierre se trouvait très rapprochée de l'hôtel de Xainctonge. La reconnaissance officielle de la nouvelle fondation ursuline ne se fit qu'en l'année 1608. »

(29) Cf. Morey, *op. cit.*, t. I, p. 362. L'œuvre de Françoise de Xainctonge fut astreinte, par la suite, à la clôture traditionnelle, alors que les *Ursules* de Dole conservaient intact leur privilège d'ordre non cloîtré. Il n'empêche que les maisons des deux branches jumelles suivent la règle et les méthodes de Mère de Xainctonge (*op. cit.*, t. II, p. 430 n. 1).

instruire les pauvres de la paroisse Saint-Pierre (30). Entre temps, Charles Démia avait mené dans toute la région une enquête sérieuse sur l'état des établissements scolaires destinés à l'éducation du peuple, tant des garçons que des filles (31). La prospérité des maisons dirigées par la *Compagnie de Sainte-Ursule* n'avait pu le laisser indifférent. Soucieux d'alimenter sa flamme apostolique à tous les foyers spirituels qu'il rencontrait il s'échauffa à ce contact, comme à beaucoup d'autres, et rédigea dans une langue de feu ces *Remontrances* aux magistrats de la ville de Lyon, qui réclamaient la création immédiate d'écoles chrétiennes gratuites (32). Or, nul ne l'ignore, saint Jean-Baptiste de La Salle connaissait l'ouvrage de Démia (33). Son parent et ami, le chanoine Roland, qui en avait reçu au moins un exem-

(30) Extrait des registres de la Chambre du Conseil et de police de la ville et commune de Dijon, aux archives de l'Institut des Frères, Haq. 16. Dijon. Date de la fondation: 16 mai 1705.

Claude Rigoley était beau-frère de M. Languet de Gergy, vicaire en la paroisse Saint-Sulpice de Paris. « Ami de la retraite, de la prière et des bonnes œuvres, il menait une vie qui le tenoit préparé à la communion de tous les jours qui lui étoit, dit-on, accordée ». (Blain: *Vie de M. Jean-Baptiste De La Salle*, Rouen, 1733, t. II, p. 45). Claude Rigoley mourut à Paris en 1716 et fut inhumé dans l'église Saint-Sulpice dont Languet de Gergy était curé depuis 1714.

(31) Pour une prise de contact rapide avec Charles Démia on peut lire la brochure du chanoine F. Rynois: *Un grand homme trop peu connu, Charles Démia, prêtre 1637-1689*, Lyon, E. Vitte, 1937. La *Vie de M. Démia*, par l'abbé Belin est demeurée manuscrite. Celle de l'abbé Faillon a été imprimée à Lyon, chez Rusand, en 1829. L'étude de G. Compayré, *Ch. Démia et les origines de l'Ecole primaire*, Paris, Delaplane, 1880, s'attache plus spécialement au côté pédagogique de l'entreprise.

(32) Depuis 1624 la branche dijonnaise des Ursulines avait établi une école à Bourg-en-Bresse, fief privilégié de Démia. Inversement, l'un des meilleurs maîtres de Démia, M. Morand, « vicaire en Bresse », avait été envoyé par le pieux fondateur à Châlons-sur-Marne, ville champenoise bien connue de saint Jean-Baptiste de La Salle: avant d'être titulaire de l'Archevêché de Paris, le cardinal de Noailles, n'était-il pas évêque de Châlons ? Ses démêlés avec le Fondateur des Frères des Ecoles Chrétiennes sont assez connus pour qu'il soit inutile d'insister sur l'importance des échanges de vues qui eurent lieu de l'un à l'autre au sujet de l'Institut naissant et de son organisation. (Cf. Morey, *op. cit.*, t. I, p. 363, n. 1; F. Rynois, *op. cit.*, p. 30, 68; Démia: *Remontrances adressées à MM. les Prévôts des Marchands*, Lyon, 1666).

(33) Voir à ce sujet *Etudes lasalliennes*, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 28, 1952, p. 18-63, où le Père Rayez dégage quelques influences subies par saint Jean-Baptiste de La Salle.

plaire à titre de Théologal (34), en avait causé avec le P. Barré et s'en était inspiré pour fonder les écoles rémoises tenues par les *Sœurs du Saint Enfant-Jésus* (35). Par l'intermédiaire de Démia, l'influence d'Anne de Xainctonge s'étendait donc, au moins d'une manière diffuse, hors des frontières bourguignonnes.

Elle s'étendait à Lyon et à Reims, mais aussi à Paris, Rouen, Marseille et Grenoble. Certes, Démia n'était pas le seul, ni même probablement le principal responsable, d'une pareille extension. Les Pères Jésuites, saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal, y avaient leur part.

A Paris, c'est par l'entremise des *Filles de la Croix* et des Ursulines (36), que saint Jean-Baptiste de La Salle perçoit le

(34) L'abbé Féret, curé de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, à Paris, écrivit un jour à Charles Démia : « Vos *Remontrances* ont fait un tel fruit que M. Roland, chanoine de Reims, a pris résolution d'établir des écoles pour les pauvres » (Cf. Rynois, *op. cit.*, p. 68). Cet abbé Féret n'était pas sans accointances avec les Ursulines puisqu'il en fut, à Paris, le Supérieur ecclésiastique. N'oublions pas non plus que saint Jean-Baptiste de La Salle fit un séjour prolongé au Séminaire Saint-Nicolas-du-Chardonnet en 1717-1718. (Cf. Blain, *op. cit.*, t. II, p. 155-156).

(35) Les *Sœurs du Saint Enfant-Jésus*, conservent une vingtaine de maisons dans la région rémoise. Leur fondateur, le chanoine Roland, les recommanda sur son lit de mort à son ami le chanoine de La Salle qui leur obtint rapidement des lettres patentes mais ne fut jamais leur Supérieur.

(36) Maximin (Frère) : *Les Ecoles Normales de Saint Jean-Baptiste de La Salle, étude historique et critique*, Paris, Procure Générale, 1922, p. 181 : « Il a peut-être connu à Paris des établissements d'Ursulines où les méthodes que nous venons de décrire étaient en usage. » C'est assurément ne pas beaucoup s'engager. Le P. Barré fut le conseiller spirituel de saint Jean-Baptiste de La Salle ; or, les *Dames de Saint-Maur*, fondées par lui, contribuèrent, avec les *Ursulines*, à communiquer aux *Dames de Saint-Louis*, responsables de Saint-Cyr, l'esprit et les méthodes les plus convenables à leur vocation d'enseignantes. Plusieurs fois, saint Jean-Baptiste de La Salle se rendit à Saint-Cyr. Mme de Maintenon prit sa défense dans un procès intenté par les Maîtres écrivains. La diffusion, jusqu'à lui, des pensées habituelles aux *Ursulines* semble donc difficile à nier. Il est même probable qu'il a pris connaissance des *Reglemens pour les Religieuses de saincte Ursule, de la Congregation de Paris*, imprimés en 1652 chez Blaizot, à Paris. Nombre de bibliothèques privées les possédaient. Le Catalogue de la Bibliothèque des Minimes de la place Royale, dont le Père Barré fut longtemps bibliothécaire, les signale (*Archives Nationales*, LL 1568, LL 1569, 2 gros in-folios manuscrits). Pourquoi ce dernier aurait-il refusé de s'en inspirer ? Pourquoi n'aurait-il pas puisé dans cette *Règle* quelques-uns des conseils de vie spirituelle qu'il donna à saint Jean-Baptiste de La Salle ? A propos de la méthode éclectique de celui-ci, le R.P. Rayez n'hésite pas : « on sait, dit-il, que le chanoine de Reims s'alimente spirituellement partout où il trouve sa pâture », quitte à ajouter ensuite : « mais sa route lui est particulière, son visage et ses traits spirituels nettement siens » (Cf. R.A.M., 1955, p. 47). Dans son *Histoire Générale de l'Institut des Frères des Ecoles chretiennes*, G. Rigault n'émet aucun doute sur la réalité de cette « source » (t. I, p. 540 et 581).

bien-fondé de certaines idées qui caractérisent la spiritualité d'Anne de Xainctonge.

Dès l'origine de la *Congrégation de Paris*, les liens d'amitié sont très étroits entre les Ursulines qui la composent et celles de Dole ou de Dijon. Leurs deux principales bienfaitrices, Mesdames de Sanzelles et de Sainte-Beuve, sont d'intimes amies qu'anime une sainte émulation. Les échanges de correspondance, les visites établissent entre elles une indéniable communauté d'idées (37). Lorsque saint Jean-Baptiste de La Salle se met à l'écoute de la *Congrégation de Paris*, il entre dans la sphère d'influence d'Anne de Xainctonge. Dans quelle mesure ? Les textes le diront.

Pareillement, les *Filles de la Croix* constituent un remarquable carrefour spirituel (38). Leur fondatrice, M[me] de Villeneuve, aide M. Olier à fonder le Séminaire de Saint-Sulpice ; elle fournit l'argent indispensable à l'établissement de la *Visitation* du faubourg Saint-Antoine et témoigne au procès de canonisation de saint François de Sales. Il serait difficile de mettre plus de soin qu'elle à méditer les enseignements de l'évêque de Genève et de sainte Jeanne-Françoise de Chantal (39). Parfois, ils se font l'écho des idées chères à Anne de Xainctonge. On le sait, en effet, par la médiation de leur directeur, le P. de Villars, une mise en commun de leurs pensées s'était effectuée entre Mère de Xainctonge et Mère de Chantal (40). Par l'entremise

(37) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 362. Lorsque Mme de Sainte-Beuve exige la clôture à Paris, son émule, Mme de Sanzelles, fait de même à Dijon (1619). Mgr Cristiani parle longuement de ces dames dans son *Histoire des premières Ursulines françaises*, p. 320-339.

(38) L'ouvrage essentiel sur les *Filles de la Croix* est du Père A. de Salinis, S.J.: *Madame de Villeneuve, née Marie L'Huilier d'Interville, fondatrice et institutrice de la Société de la Croix* (1597-1650), Paris, Beauchesne, 1918.

(39) C'est à la *Visitation* de Paris, dirigée par Mère de Chantal, que Mme de Villeneuve et ses premières disciples font leur apprentissage de vie religieuse. Une correspondance maintiendra par la suite les deux Supérieures en communion d'idées. (Cf. De Salinis, *op. cit.*, p. 120-243).

(40) Le Père de Villars admirait beaucoup l'Ursuline de Dole. Frappé par « les vertus de cette âme d'élite » il avait conservé « divers opuscules et lettres » afin de rédiger un mémoire qui débutait ainsi : *Les choses singulières que j'ay remarquées en la sœur Anne de Xainctonge, institutrice de la Congrégation de Sainte-Ursule en la Comté de Bourgogne, et pendant plusieurs années que j'ay eust sa conduite et celles que j'en ai sceüe de ses autres directeurs.* Ces feuillets ne restèrent pas ensevelis dans l'oubli. Un neveu du P. de Villars, Jésuite comme lui, en hérita. Convaincu de leur valeur surnaturelle, il les fit lire à un novice tenté de scrupules. Celui-ci en fit de larges extraits qui passèrent, trente-cinq ans plus tard, aux mains du P. Orset, second biographe d'Anne de Xaînctonge. (Cf. Morey, *op. cit.*, t. I, p. XVIII-XIX).

de ce même Père, sainte Jeanne de Chantal s'était décidée, en 1604, à prendre pour directeur de conscience un autre admirateur des *Ursulines* de Dole et de Dijon : saint François de Sales (41). Il serait donc téméraire de penser que les congrégations enseignantes fondées à Paris au cours du XVIIe siècle ne doivent absolument rien à celles de Bourgogne et de Franche-Comté.

(41) En 1604 saint François de Sales prêchait à Dijon ; Mme de Chantal, qui l'écoutait, se sentit intérieurement pressée de lui confier son âme, mais elle hésitait par crainte de trahir la promesse qu'elle avait faite autrefois à un religieux Minime de ne plus changer de directeur. Le P. de Villars leva ses scrupules et lui conseilla de s'adresser désormais au saint prélat. (Cf. Delattre : *Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien 1949, t. 2, col. 84).

En 1608, l'évêque de Genève vint à Dole pour la Toussaint, et à Dijon pour les prédications de l'Avent et du Carême. Il eût à cette occasion tout le loisir d'examiner l'œuvre des *Ursulines*. « En ce temps-là, [1608] lisons-nous dans un manuscrit du XVIIe siècle, le grand évêque de Genève prêcha l'Avent et le Carême à Dijon, et, pour marque de l'affection qu'il portait à ce nouvel Institut, il choisit la maison des Ursulines pour y faire des conférences spirituelles aux dames dévotes de la ville. Il prenait un singulier plaisir de traiter avec ces bonnes sœurs, à cause qu'elles estoient fort intérieures et éclairées dans les voyes de Dieu sur les âmes. Il leur donna de bons avis sur ce qui leur estoit de plus important, et particulièrement leur conseilla de donner des bornes à leur zèle, demeurant plus sédentaires en leur maison, et y exerçant les fonctions charitables dont elles estoient capables, pour laisser à d'autres le service des hôpitaux et des prisonniers. » (Morey, *op. cit.*, t. II, p. 91 ; une note nous apprend que ce manuscrit était en la possession de M. Milsand, sous-bibliothécaire à Dijon en 1901). Comme la pensée de saint François de Sales sur la clôture des religieuses rejoignait, sans la précéder, celle d'Anne de Xainctonge, on voit comment la mise en commun de leurs idées ou de leurs expériences ne fit que les confirmer mutuellement dans leur manière de voir. En juin 1613, le saint Evêque répondit à sœur Anne de la Vesfvre, Ursuline de Dijon : « Ma chère sœur, ce me sera toujours une grande consolation de savoir que vous et votre Congrégation profitez au service de notre commun maître. Et si j'étois digne de contribuer à votre advancement, personne du monde ne s'y emploieroit plus volontiers que moi. Or, pour le regard de l'advis que vous me demandez, je vous direz sans hésiter que vous ne devez nullement vous obliger à la clôture, votre Institut ne tend pas à cela. A Milan, d'où je viens, il y a quantité de Congrégations ; mais pas une n'observe la clôture. Maintes sortent pour certaines causes limitées et gagnent beaucoup en leurs sorties. Suivez l'esprit de votre Compagnie, qui fleurit en tant de lieux et depuis si longtemps en piété. Voilà à mon advis que je vous écris sans loisir, vous suppliant de m'aimer toujours en Notre-Seigneur et me recommander perpétuellement à sa miséricorde. »(Citée par Morey, t. II, p. 92 n. 1). Cette lettre a été publiée en 1653 par Senault dans sa *Vie de Mme de Montholon ;* elle se trouve au t. XVI de la dernière édition d'Annecy sous le numéro DCCCLXXXII).

On ne s'étonnera donc pas de voir Mme de Villeneuve adopter l'essentiel des Constitutions primitivement prévues par saint François de Sales pour la *Visitation*. Constitutions qui rejetaient la clôture et orientaient les sœurs vers un apostolat actif.

Que saint Jean-Baptiste de La Salle ait profité à son tour de ces confrontations d'expériences religieuses, il n'est guère permis d'en douter.

Séminariste à Saint-Sulpice de 1670 à 1672, il aide le clergé paroissial dans ses catéchismes et ses visites d'écoles (42). A ce titre, il connaît les *Sœurs de la Croix* fondées par la grande bienfaitrice du Séminaire de M. Olier (43). Les cours de M. de la Barmondière portent sur les *Medulla theologica* d'Abelly (44) ce qui prédispose le fondateur des Frères à s'intéresser aux activités de l'ancien évêque de Rodez qui vit retiré à Saint-Lazarre depuis 1664. Les lettres de saint Jean-Baptiste de La Salle attirent l'attention sur les relations constantes qu'il entretient avec les prêtres de la Mission (45). Les archives des *Sœurs de la Croix* conservent pieusement les *Directoires* spirituels et pédagogiques de celui qui fut pendant vingt-quatre ans leur Supérieur ecclésiastique et qui les a humblement signés : « Abelly, ancien évêque de Rhodez » (46). En 1688-1691, lorsqu'il établissait ses premières écoles sur la paroisse Saint-Sulpice et qu'il élaborait les Règles et Constitutions de son Institut, saint Jean-Baptiste de La Salle a-t-il rendu visite à Mgr Abelly ? S'est-il entretenu avec lui de ses préoccupations, de la vie religieuse la plus convenable à des enseignants chrétiens ? Nous ne savons, mais il sem-

(42) Guibert (Prêtre de Saint-Sulpice) : *Histoire de S. Jean-Baptiste de La Salle*, Paris, Poussielgue, 1901, p. 34, renvoie à Faillon : *Vie de M. Olier*, t. II, p. 182.

(43) De Salinis, *op. cit.*, p. 384-415 : « Comment Mme de Villeneuve fut choisie par Dieu pour décider M. Olier à fonder l'œuvre de la réforme du clergé par l'établissement d'un grand Séminaire à Vaugirard ».

(44) Guibert, *op. cit.*, p. 32 : « L'ouvrage d'Abelly a pour titre *Medulla theologica*, Paris, 1667, 2 vol. in-12. »

(45) Frère Félix-Paul : *Les lettres de saint J.-B. de La Salle, édition critique*, Paris, Procure Générale, s.d. [1954], p. 130-131, 142, 150, 162. Les prêtres de la Mission sont cités en exemple au Frère Gabriel Drolin : « Vous avez aussi, dit-on, un fort petit chapeau. MM. de Saint-Lazare ne changent pas de chapeau en Italie. » (Lettre du 16 décembre 1712).

(46) Renseignements tirés directement des Archives des *Sœurs de la Croix* dont la bienveillance m'a permis d'examiner à loisir les précieux manuscrits. Qu'elles trouvent ici l'expression de ma gratitude. Une plaquette anonyme, publiée par leur Maison-Mère, 233, rue de Vaugirard, Paris, donne un rapide aperçu de leur histoire : *Les Filles de la Croix de Paris*, Paris, Maison Mère, s.d.

Voisins des *Sœurs de la Croix*, à Paris, les *Frères des Ecoles chrétiennes* les retrouvent à Moulins, protégées par Louis Aubery, lorsque cédant aux instances de celui-ci ils s'installent dans la ville (1711). Est-il indifférent de noter que la Supérieure des Sœurs de Paris fut, de 1688 à 1695, la Rév. Mère Catherine Le Tellier ? (Archives des Sœurs). Sur le rôle et la pensée de Louis Aubery on peut consulter G. Rigault, *op. cit.*, t. I, p. 298-300.

ble difficile, dans ce contexte, d'imaginer que saint Jean-Baptiste de La Salle n'ait pas lu les *Directoires* des *Sœurs de la Croix* et que l'influence de l'Ursuline Anne de Xainctonge ne lui soit pas parvenue par cet intermédiaire en même temps que l'influence de saint François de Sales. Ses Frères se dévouaient à la même œuvre d'éducation et dans la même paroisse. L'école de la rue de Charonne n'était pas éloignée de l'Hôtel des Tournelles, noviciat, pensionnat, externat, « maison-mère » des *Sœurs de la Croix* (47). Cet Hôtel des Tournelles avait une façade place Royale — aujourd'hui place des Vosges —. Il n'était donc pas éloigné du couvent des Minimes qui débouchait sur la même place. Là résidait le conseiller spirituel de saint Jean-Baptiste de La Salle, le Père Barré, à l'esprit perpétuellement éveillé aux questions de pédagogie et de spiritualité enseignante. On ne voisine pas ainsi sans se connaître, et lorsque la conscience (48) fait un impérieux devoir de s'informer des règles les mieux adaptées à la vocation enseignante, on ne manque pas l'occasion. Aussi convient-il, croyons-nous, d'inclure dans le mot « expérience », qui revient si souvent sous la plume de saint Jean-Baptiste de La Salle pour justifier ses options, les éléments spirituels qu'il a puisé dans l'expérience des enseignantes que sont les *Sœurs de la Croix* et les *Ursulines* d'Anne de Xainctonge.

Après Paris, voici Rouen. Saint Jean-Baptiste de La Salle ne s'y installe qu'en 1705, mais la capitale de la Normandie n'a pas attendu sa venue pour inspirer d'heureuses initiatives. Bien

(47) Il ne faut pas confondre les *Sœurs de la Croix* fondées par Mme de Villeneuve, domiciliées à l'Hôtel des Tournelles, et les *Dominicaines de la Croix* dont le monastère était « vis-à-vis » de la demeure occupée par les Frères dans la rue de Charonne (voir Blain, éd. 1889, p. 466-468; et l'ouvrage anonyme: *Un cloître dominicain à Paris, les Filles de saint Thomas*, Paris, Desclée de Brouwer, 1927, p. 124, 130.) C'est donc chez les Dominicaines, et non chez les filles de Mme de Villeneuve que saint Jean-Baptiste de La Salle disait sa messe chaque matin lorsqu'il habitait rue de Charonne. C'est également chez les Dominicaines que Jacques II plaça les sœurs des cinquante jeunes Irlandais dont il avait confié l'éducation à saint Jean-Baptiste. (Voir Simon de Doncourt: *Remarques historiques sur la paroisse Saint-Sulpice*, p. 59, n. 1; et *Un cloître dominicain à Paris, op. cit.*, p. 104). Mais on ne saurait oublier que la duchesse d'Aiguillon et la duchesse de Guise étaient les protectrices des *Sœurs de la Croix* aussi bien que des *Dominicaines de la Croix*. Les échanges de vues étaient incessants d'une Congrégation à l'autre par l'intermédiaire de leurs communes bienfaitrices.

(48) Lettre de saint Jean-Baptiste de La Salle à Gabriel Drolin citée par G. Rigault, *op cit.*, t. I, p. 320: « Je vous prie de vous informer exactement ce que c'est que l'Institut des Pères des écoles pies, quelles sont leurs règles, quelle est leur conduite et gouvernement [...] Sachez-en tout ce que vous pourrez et mandez-le moi en détail. » (11 fév. 1705).

avant 1679. Nyel, premier collaborateur du Saint, se forme à Rouen aux méthodes pédagogiques. Nicolas Roland y recueille, auprès de M. de La Haye, curé de Saint-Amand, les maximes spirituelles dont il nourrira les *Sœurs du Saint Enfant-Jésus*. Le Père Barré enfin y fonde les *Sœurs de la Providence* destinées à instruire gratuitement les pauvres. Tous ces efforts en faveur d'une meilleure éducation des indigents se développent à proximité d'écoles tenues par les Ursulines. Celles-ci, aux dires des paroissiens et des curés, ne suffisent pas à la tâche; elles sont trop peu nombreuses, dirigent trop peu d'écoles populaires... Les fondateurs des congrégations nouvelles entendent ces doléances et cherchent les remèdes appropriés. Loin de mépriser la *Compagnie de Sainte-Ursule*, ils s'informent de ses usages, de ses Règles, de ses Constitutions (49).

Les Pères jésuites de Rouen, qui confessent les Ursulines, deviennent aussi les confesseurs et les conseillers de saint Jean-Baptiste de La Salle (50). Ils ne sont pas sans avoir entendu parler d'Anne de Xainctonge. C'est l'un de leurs Provinciaux, le Père Etienne Binet (51) qui a rassemblé jadis les documents indispensables à la rédaction d'une biographie de la fondatrice des Ursulines de Dole. Il lui a voué une telle admiration qu'il n'a pas hésité à recommencer son travail égaré par un marchand ambulant qui le transportait à Dole. Ce faisant, il prit soin d'y adjoindre un « traité de l'excellence de la vie des filles de Sainte-Ursule » (52). L'œuvre resta pourtant manuscrite (53). Est-ce une raison suffisante pour supposer que le message spirituel de la Fondatrice resta ignoré ? A défaut d'une transmission écrite, son souvenir ne survécut-il pas grâce à une tradition orale ? Lorsque le Père Binet rédige son ouvrage célèbre sur le gouvernement des Communautés, il vient à peine de mettre le point final aux 274 pages de son histoire d'Anne de Xainctonge (1635). Peut-il en avoir déjà oublié les idées essentielles ? Ne trouve-t-il

(49) Sur N. Roland et les influences rouennaises voir Hannesse: *Vie de N. Roland*, Reims, 1888.

(50) Blain, *op. cit.*, t. II, p. 143-144.

(51) Né à Dijon (1569), mort à Paris (1639), le Père Binet fut longtemps Provincial de Rouen. « Il fut l'ami des deux plus grandes autorités religieuses de son temps, Bérulle et François de Sales. C'est dire le cas qu'il méritait qu'on fît de lui [...] Sa *Consolation des Malades*, sa *Fleur des Psaumes* sont d'une belle tenue, d'un style où la suavité a du piquant. » (J. Calvet: *Histoire de la Littérature Française*. Paris, éd. Mondiales, 1956, t. V, p. 103).

(52) Cf. *supra* n. 1.

(53) Morey, *op. cit.*, t. I, p. XVIII: « Son style vif et imagé en fait le plus agréable à lire de nos manuscrits ».

pas, au contraire, dans la vie de son héroïne, la justification de ses propres idées sur la meilleure manière de conduire les âmes ?

Or ce livre du Père Binet, *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux ?* (54) il semble bien que saint Jean-Baptiste de La Salle en ait eu connaissance. C'était, au XVIIe siècle, un véritable vade-mecum des Supérieurs. On le trouve encore aujourd'hui dans plusieurs communautés des *Frères des Ecoles chrétiennes* (55), et l'on s'expliquerait mal telle phrase de leur Fondateur s'il ne s'était pas constamment soucié de se tenir au courant des ouvrages spirituels les plus en vogue (56). Un article des *Règles communes* nous renseigne également sur le cas qu'il faisait du Père Binet. Il signale quelques lectures à la fois instructives et distrayantes pour les jours de congé. A côté de la vie des saints, il place les œuvres de l'auteur de *la Consolation des Malades :*

« On pourra lire quelque temps, dans les récréations des jours de congé dans [...] le P. Binet » (57).

Peut-on douter, dans ces conditions, que saint Jean-Baptiste de La Salle se soit informé des diverses publications sorties de la plume de ce Père, qu'il en ait lu les plus caractéristiques, qu'il soit entré par elles en communion d'idées avec Anne de Xainctonge ?

Une autre voie, celle du Midi de la France, nous conduit encore vers l'Ursuline. De Grenoble à Marseille, le Père Grosez occupe successivement plusieurs postes importants (58). Depuis 1691 il est connu comme l'auteur d'une vie imprimée d'Anne

(54) Paris, 1636, in-8°. Toutes les biographies d'A. de Xainctonge citent ses directives aux Supérieures, fermes et douces à la fois.

(55) Par exemple à Talence (Gironde), mais il s'agit le plus souvent de rééditions.

(56) « Il faut faire en sorte d'acheter des livres pourvu qu'ils soient bons et que je sache ce que c'est » (*Lettre* du 7 décembre 1708, éd. critique, p. 277).

(57) *Règles Communes*, ms. de 1718, ch. 29. La plus ancienne rédaction des *Règles* (1705) ne cite aucun ouvrage particulier pour « récréer les Frères », mais l'édition princeps (1726) est beaucoup plus explicite : « On pourra lire quelque tems dans les Récréations des jours de Congé, dans des Livres designez par le Frère Supérieur ; comme la *Fleur des Exemples*, le P. Binet de la *Consolation des Malades*, le *Voyage de la Terre Sainte*, les *Martirs du Japon* et autres qui puissent recréer les Frères d'une maniere édifiante. » (La Règle de 1705 est conservée à la B.M. d'Avignon, ms. 747, anc. fonds 321).

(58) Cf. Delattre : *Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, Enghien, 1949, t. I, col. 88, t. II, col. 716, 1641, 1573, t. III, col. 101, 958, t. IV, col. 942, 946, 949. Le P. Grosez est à Grenoble de 1698 à 1701, à Lyon de 1701 à 1704, à Aix de 1704 à 1707 et à Marseille de 1707 à 1710. Il meurt à Dole en 1718 à l'âge de 76 ans.

de Xainctonge (59). Six ans plus tard, une seconde édition devient nécessaire. Dans chacune des villes où il passe, enseignant au collège, prêchant dans l'une ou l'autre des paroisses, dirigeant la vie spirituelle des âmes, il recommande peut-être la lecture d'un ouvrage si édifiant. Même au cas où sa discrétion l'en aurait empêché, il n'est pas douteux qu'il ait favorisé la diffusion, au moins orale, de la pensée d'Anne de Xainctonge.

Vers la même époque, saint Jean-Baptiste de La Salle passe à Marseille et à Grenoble. Lorsqu'il fonde une école dans la première ville (1706), c'est le Père Croiset, Recteur du Collège jésuite et prédécesseur immédiat du Père Grosez dans cette charge, qui obtient, par une prédication éloquente dans l'église Saint-Laurent, les fonds requis pour établir la nouvelle école chrétienne (60). Entre les Jésuites de la Province de Lyon et les Frères de Marseille ou de Grenoble les liens sont trop étroits pour qu'il soit permis de penser, sans de grandes chances d'erreur, que le Père Grosez et sa vie d'Anne de Xainctonge demeurent inconnus à saint Jean-Baptiste de La Salle. Appelé comme Démia, Barré, Roland, et Anne de Xainctonge à réfléchir, par vocation de fondateur, aux besoins spirituels des maîtres, peut-il ignorer une de ses devancières dont on parle dans les milieux religieux qu'il fréquente à l'occasion de ses visites d'écoles ? Cependant, à défaut du catalogue des livres lus par le Saint, gardons-nous d'affirmer, comme une certitude absolue, qu'il avait dans sa bibliothèque la *vie d'Anne de Xainctonge* par le Père Grosez. Les contacts humains, les conversations spirituelles, les visites d'écoles, la direction de conscience des Frères et des religieuses (61), suffisent à rendre sensible la réalité d'une sorte de pont spirituel entre la *Compagnie de Sainte-Ursule* et les *Frères des Ecoles chrétiennes.*

Voyons donc les textes (62). Pour la commodité du lecteur chaque série de citations comporte deux groupes. Le premier concerne Anne de Xainctonge; le second, saint Jean-Baptiste de La Salle.

(59) Cf. *supra* n. 1.

(60) Rigault, *op. cit.*, t. I, p. 351.

(61) Une fraction minime de la correspondance de saint Jean-Baptiste de La Salle est parvenue jusqu'à nous. En face des cent dix lettres adressées à des religieux de sa Congrégation, nous possédons le texte de dix lettres reçues par des religieuses.

(62) Grâce à l'obligeance des Ursulines de Dole les citations d'Anne de Xainctonge ont été confrontées avec les plus anciens manuscrits. Les écrits de saint Jean-Baptiste de La Salle sont indiqués par les sigles suivants: *Md.* = *Méditations pour tous les dimanches de l'année; Mf.* = *Méditations sur les principales fêtes de l'année; R.C.* = *Règles communes*, ms. de 1718;

*
* *

Les doctrines spirituelles d'Anne de Xainctonge et de saint Jean-Baptiste de La Salle s'organisent autour d'une même idée directrice : fournir aux enseignants chrétiens les meilleurs moyens d'accomplir leur mission apostolique pour procurer ainsi la plus grande gloire de Dieu. Ces moyens sont multiples mais ils ne visent qu'un seul but.

1. *Le but poursuivi.* — Anne de Xainctonge s'exprime ainsi :

« La Compagnie que je pense établir n'a rien de commun avec les sociétés existantes, parce qu'aucune d'elles n'a en vue le but que je me propose. [...] Je veux une Compagnie enseignante et non une société contemplative. » (63)

En un style différent, saint Jean-Baptiste de La Salle lui fait écho :

« L'Institut des frères des Ecoles Chrétiennes est une Société dans laquelle on fait profession de tenir les Ecoles gratuitement. » (*De la fin et de la nécessité de cet Institut, R. C.* ch. 1).

Enseigner, est-ce donc suffisant pour constituer le but d'une société religieuse ? Dans le cas d'Anne de Xainctonge et de saint Jean-Baptiste de La Salle on est obligé de répondre par l'affirmative car, sous leur plume, le mot enseigner prend un sens totalitaire qui ne nous est plus familier depuis que le laïcisme a envahi nos écoles, mais qui était le sens couramment

M.O. = *Explication de la Méthode d'Oraison; Rec.* = *Recueil de différents petits traités; L.* = *Lettres*, citées d'après l'édition critique. *Mtr.* = *Méditations pour le temps de la retraite.* Les textes les plus caractéristiques de la spiritualité lasallienne ont été mis à la portée de tous par l'ouvrage anonyme : *Spiritualité lasallienne, Textes*, Paris, Ligel, 1952.

Les écrits d'Anne de Xainctonge sont perdus. Nous en connaissons des extraits par les biographies manuscrites qui les citent avec exactitude. Nous en connaissons également les titres : « *Explication des articles du symbole. — De la manière d'instruire la jeunesse. — Instructions sur la pratique des vertus chrétiennes. — Les huit béatitudes et les huit conseils évangéliques. — Divers points de la vie spirituelle et de la vie intime avec Dieu. — Manière de se préparer à recevoir dévotement le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'entendre pieusement la sainte messe, de réciter les heures de l'office de la sainte Vierge. — Méthode d'examen de conscience. — Conduite à tenir pour faire les méditations quotidiennes.* » Le *Directoire des sœurs de Sainte-Ursule*, résume ces derniers ouvrages. Les *Exercices de piété, à l'usage des maisons de la Compagnie de Sainte-Ursule*, Tours, Cattier, 1877, in-18, XXIV-770 p. en renferme également de larges extraits sous les titres de « *Récollections pour chacune des heures de la journée; Exercices pour méditer la passion pendant la messe; Exercices pour la confession; Exercices pour la communion.* » (Morey, *op. cit.*, t. II, p. 230, 257).

(63) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 246.

admis au XVII[e] siècle. Enseigner, c'est rendre les enfants capables de lire « la Croix de Jésus », petit livre de prières qui servait de syllabaire, et c'est aussi, après les avoir initiés à l'écriture, leur apprendre à vivre en bons chrétiens. Anne de Xainctonge dit fort bien :

« En enseignant aux jeunes filles les choses propres à leur état, mon désir est de gagner leur confiance, et, en leur enseignant les vérités de la religion, mon but est d'en faire de vraies chrétiennes. C'est uniquement à ce point de vue que je considère *mon ministère* comme apostolique et que je lui en ai donné le nom. Lecture, grammaire, écriture et autres sciences seroient de peu de choses si elles ne nous servoient à rendre nos élèves meilleures et surtout vraiment chrétiennes » (64).

Saint Jean-Baptiste de La Salle dit de même :

« On [...] tient les Ecoles affin que les Enfans [...] étant sous la conduite des maîtres depuis le matin jusques au soir, ces maîtres leur puissent apprendre à bien vivre en les instruisant des misteres de notre sainte religion en leur inspirant les maximes chrétiennes » (*R. C.* ch. 1).

Parlant du compte à rendre au jour du jugement, il ajoute :

« Vous rendrez compte, si vous les avez bien instruits de la manière d'assister à la sainte messe et à se bien confesser, et si vous n'avez point préféré l'instruction des choses profanes, telles que sont la lecture, l'écriture et l'arithmétique, à celles qui sont bien plus de conséquence, parce qu'elles contribuent d'elles-mêmes au soutien de la religion, quoique vous ne deviez pas négliger la première. » (*Mtr.* 14, 1).

L'éducation chrétienne des enfants apparaît donc comme l'unique but poursuivi par les deux congrégations. Lui seul conduisit Anne de Xainctonge et saint Jean-Baptiste de La Salle à renverser mille obstacles pour doter l'Eglise de nouveaux instituts, lui seul infléchit encore aujourd'hui dans un sens particulier la vie spirituelle des religieuses et des religieux qui se consacrent exclusivement à l'apostolat de l'école.

Il semble pourtant que les deux fondateurs n'hésitent pas, au risque de paraître se contredire, à renverser parfois les termes de la proposition :

« Ce n'est pas une assemblée de maîtresses d'école que je pense faire, mais une Compagnie de vierges chrétiennes vouées à la vie religieuse pour l'instruction de la jeunesse. » (65)

« Pour vous, qui vous êtes retiré du Monde pour mener une vie au-dessus de la nature et des inclinations humaines et pour travailler au salut du prochain, vous ne devez vous attacher et vous appliquer qu'à Dieu et au ministère dont il vous a honoré. » (66).

(64) Orset, ms. p. 484.

(65) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 250-251.

(66) *Md.*, 5[e] après la Pentecôte, 3[e] pt.; voir aussi le 24[e] dimanche après la Pentecôte, premier point : il s'agit de la communauté religieuse, « ceux qui y demeurent, n'y sont, ou n'y doivent être assemblés que pour s'y sauver par

Quel est le primat, « Compagnie enseignante » ou « Compagnie de vierges chrétiennes » ? « tenir les écoles » ou « mener une vie au-dessus de la nature » ? En d'autres termes, qu'est-ce qui importe le plus, le zèle auprès des enfants ou la sanctification personnelle ?

« Les deux »! répondraient sans hésiter Anne de Xainctonge et saint Jean-Baptiste de La Salle. Ils sont en effet convaincus que « l'unique nécessaire » s'idenfie avec la divine volonté, elle-même inséparable de la gloire de Dieu et du salut de toutes les âmes. Mais cette universelle volonté de Dieu prend en considération les qualités, les aptitudes et les besoins de ses interlocuteurs. Loin d'être indifférenciée elle entre dans le détail des missions particulières et attribue à chaque homme une vocation nettement définie. Elle revêt ainsi un caractère providentiel.

« Je n'insiste pas, par respect pour Dieu maître des volontés. Je ne sollicite personne à se consacrer aux emplois où il m'appelle [...]; ce n'est pas à moi de faire le choix, je m'en remets à Dieu. » (A. de Xainctonge) (67)

« Ce serait manquer de respect à Dieu que de vouloir prendre une fonction à laquelle il ne nous appelle pas. » (68)

« Rendez-vous digne d'accroître le règne de Jésus-Christ, s'il vous y appelle. » (69)

« Vous ne pouvez imputer mon dessein qu'à une particulière vocation de Dieu. » (70)

« Quant à ma vocation de vouloir aider au salut des autres, mes parents l'ont reconnue comme venant du ciel [...], je ne pouvais désobéir à Dieu. » (71)

la sanctification de leurs âmes [...]; c'est la *première fin* que vous devez avoir eue, lorsque vous êtes entré dans cette communauté, et celle qui doit vous y retenir. » Voir encore le deuxième point de la méditation pour le 3 novembre: « vous devez apporter en entrant dans votre état, et y conserver dans son exercice, une piété qui ne soit pas commune, et qui vous fasse distinguer du reste des hommes, sans quoi il sera difficile de vous y bien acquitter de votre *ministère*, qui n'ayant été institué, que pour procurer l'esprit de religion et de christianisme à ceux que vous instruisez, ne peut avoir la fin, et y faire parvenir ceux qui y sont employez, qu'ils n'ayent auparavant solidement travaillé à se sanctifier eux-mêmes. »

(67) Orset, ms. p. 212, cité par Morey, *op. cit.*, t. I, p. 131.

(68) Réponse faite à Anne de Xainctonge par sa sœur Nicole et consignée dans les plus anciennes biographies (Morey, *op. cit.*, t. I, p. 62).

(69) *Ibid.*

(70) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 92. Toute la page serait à citer: « vouloir se retenir une personne dont Dieu a disposé c'est se rebeller contre Dieu; Dieu seul est l'auteur de la proposition que je vous fais; c'est pour lui obéir que je suis obligée... »

(71) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 114.

Autres paroles d'Anne de Xainctonge sur l'origine divine et le caractère spécifique, non seulement de sa vocation personnelle, mais de toute vocation enseignante: « Il n'est pas en mon pouvoir de rien faire ni de rien dire pour faire aimer les fonctions apostoliques. Dieu qui, en m'y appelant, a voulu

Et voici comment s'exprime saint Jean-Baptiste de La Salle :

« Faites réflexion à ce que dit saint Paul, que c'est Dieu qui a établi dans l'Eglise des apôtres, des prophètes et des docteurs, et vous serez persuadés que c'est lui aussi qui vous a établis dans votre emploi. » (*Mtr.* 9, 1)

« Considérez quel est votre état, et comment vous y êtes entré ; si ç'a été en vue de l'ordre et de la volonté de Dieu. [...] Protestez que vous n'y voulez demeurer que parce que vous croyez que Dieu le veut. » (*Rec.* éd. 1932, p. 189)

« Vous ne devez pas douter que ce ne soit un grand don de Dieu, que la grâce qu'il vous fait de vous charger d'instruire les enfants. » (*Mtr.* 9, 1)

« C'est Dieu qui vous a appelés, et qui vous a destinés à cet emploi [...] ; faites-le donc de toute l'affection de votre cœur et comme ne travaillant que pour Lui. » (*Mtr.* 9, 1)

La dignité de la mission éducatrice découle immédiatement de cet appel divin, car tout ce que Dieu veut est noble et grand. Instruire les enfants, pour celui qui en a reçu le mandat, c'est contribuer, pour sa part, à réaliser les merveilleux desseins de Dieu sur le monde. C'est participer au ministère des anges et des prêtres :

« Je considère mon ministère comme apostolique. »

« En opérant sur ces petits sujets [les enfants] nous ferons quelque chose de très grand. » (Anne de Xainctonge) (72)

« Vous ne devez pas douter que ce ne soit un grand don de Dieu, que la grâce qu'il vous fait de vous charger d'instruire les enfants, de leur annoncer l'Evangile, et de les élever dans l'esprit de la religion ; mais, en vous appelant pour ce saint ministère, Dieu exige de vous que vous vous en acquittiez avec un zèle ardent pour leur salut, parce que c'est l'œuvre de Dieu. » (*Mtr.* 9, 1)

Dans cette perspective, le premier et principal but de l'activité humaine consiste à remplir à la perfection la tâche voulue par Dieu. La conformité à la volonté divine n'est pas un *moyen* de se sanctifier, *c'est* équivalemment la sainteté.

« Dieu nous a choisies et séparées des autres pour faire de nous des épouses de Jésus-Christ. Cette mystérieuse alliance ne consiste qu'en une

que d'autres se joignissent à moi, donnera à ce que je faict et à ce que je dict, la force d'attirer les personnes qu'il y destine. *Quand Dieu veut nous parler, toute chose nous dicte qu'il veut.* [...] Ainsi, sans que je dirige mes actions à persuader que la vie ne sauroit être plus sainctement employée qu'à former des chrétiennes, tout ce que je fais sera une voix qui invitera aux travaux de l'instruction et y conduira celles que Dieu veut y employer, tandis que cela même en détournera celles que Dieu destine à la solitude. O que j'ai esté imprudente à presser quelques personnes de prendre mes emploix. Etoit-ce à moi à les y appliquer et, ne pouvant pénétrer dans les dessins (*sic*) que Dieu avoit formés sur elles, ne devois-je pas craindre de les contrarier ? » — « Ne soyons pas si téméraire que de tirer de la foule des personnes que peut-estre Dieu y veut laisser engagées. » (Morey, *op. cit.*, t. I, p. 202-203 et 204).

(72) Morey, *op. cit.*, t. I, p. 202.

parfaite conformité d'esprit et de cœur avec le divin Epoux. » (A. de Xainctonge) (73)

« Dieu vous ayant appelés à un emploi si relevé [...] demande de vous que vous ne viviez, et que vous ne vous conduisiez que par son divin Esprit, » (74) c'est-à-dire, suivant les termes de la méditation pour le Samedi-Saint, avec « une parfaite conformité à la volonté de Dieu. » (75)

Bien souvent Anne de Xainctonge avait recommandé à ses chères novices :

« d'attacher la plus grande importance à la classe; en les quittant officiellement, elle leur donna, comme recommandation suprême, d'avoir un grand zèle pour l'enseignement, qui était leur vocation particulière, ajoutant que si ses forces le lui permettaient, elle voudrait être la première à entrer à l'école et la dernière à en sortir. » (Derniers conseils d'A. de Xainctonge) (76)

Dans son *Testament*, saint Jean-Baptiste de La Salle s'adresse à ses Frères :

« Je leur recommande, *dit-il*, de s'acquitter de leur emploi avec zèle et désintéressement. » (77). Et il insiste, dans ses *Méditations*, sur l'importance du zèle :

« Vous avez dans votre emploi un besoin particulier de zèle pour le salut des âmes. » (78). « Vous êtes dans un emploi qui demande beaucoup de zèle. » (79)

Faut-il pour autant se négliger soi-même au risque d'oublier ce que l'on a appelé « l'âme de tout apostolat » ? Certes non :

« En instruisant les autres, ne vous négligez point vous-mêmes. » (A. de Xainctonge) (80).

« Avez-vous regardé jusqu'à présent le salut de vos élèves comme votre propre affaire [...]? Vous avez des exercices qui sont établis pour votre propre sanctification. » (*Mtr.* 13, 2).

(73) Orset, ms. p. 489, cité par Morey, *op. cit.*, t. II, p. 234.

(74) *Mf.*, 2 décembre, 1er pt.

(75) *Md.*, Samedi-Saint, 3e point. Ou encore, dans le premier point de la méditation pour le Mardi-Saint : « Adorez ces différentes dispositions de Jésus-Christ, conformes aux desseins que Dieu avoit sur lui [...]. Etudiez-vous à l'exemple de Jésus-Christ votre divin Maître, à ne vouloir que ce que Dieu veut, quand il le veut et comme il le veut. » Voir aussi : *Rec.*, éd. 1932, p. 190 : « Ne faites point de différence entre les affaires propres de votre état et l'affaire de votre salut. »

(76) *Recueil manuscrit*, conservé à Dole, p. 85 (Cf. Morey, *op. cit.*, t. II, p. 284).

(77) Le *Testament* de saint Jean-Baptiste de La Salle est reproduit à la fin des diverses éditions du *Recueil de différents petits traités.*

(78) *Mf.*, 1er mai, 3e pt.

(79) *Mf.*, 1er octobre, 2e pt. Dans ses *Méditations pour le temps de la retraite*, le Saint ne cesse de revenir sur cette idée que l'emploi de l'école est « l'œuvre de Dieu », et que nul n'a le droit de la faire « avec négligence. »

(80) *Recueil de Dole*, ms., p. 85, et Morey, *op. cit.*, t. II, p. 284.

La Sœur enseignante, le Frère enseignant se sanctifient par l'enseignement. La fin de leurs instituts est une, mais il ne faut pas s'y tromper, cette fin unique postule deux mouvements corrélatifs car l'homme, qui est corps et âme, n'agit pas seulement par *ce qu'il fait*, mais encore, et peut-être surtout, par *ce qu'il est*. Si donc le religieux enseignant veut réaliser pleinement la volonté de Dieu, il doit à la fois se sanctifier *pour* sanctifier ses élèves, et se sanctifier *en* les sanctifiant. « C'est alors, comme dit joliment Anne de Xainctonge, le devoir de vocation accompli » (81).

Il faut avouer cependant qu'une question reste en suspens : s'il est vrai que tous les devoirs de son emploi sont, pour le maître chrétien, l'expression d'une libre volonté de Dieu, est-il permis de considérer l'éducation des enfants comme une fin en soi, ou bien est-il nécessaire de fonder son importance sur quelque motif extrinsèque ?

Anne de Xainctonge répond :

« Ayant reçu de Dieu les forces et la vie, vous ne pouvez les lui rendre [...] qu'en les employant à le faire connaître, aimer et adorer. Vous devez donc vous servir de votre habileté et de vos talents naturels, comme aussi de votre instruction religieuse et de votre foi, pour amener les âmes à ce bon Maître. Toute la peine que vous vous donnerez pour instruire les enfants ne pouvant avoir d'autre motif ni d'autre but, c'est à cela que vous devez consacrer votre existence. » (82)

« La gloire de Dieu est le seul motif que j'avois en vue, et j'espère bien n'en avoir jamais d'autre. » (83)

« Etendre le règne de Jésus-Christ, voilà ma seule ambition. » (84)

Et saint Jean-Baptiste de La Salle reprend :

« Dieu aussi vous ayant donné cette vie par une bonté toute gratuite, il est bien juste que pour lui témoigner combien vous lui êtes redevables [...] vous lui en fassiez hommage comme d'une chose qui lui appartient et dont vous n'êtes que les dépositaires ; c'est véritablement faire un sacrifice de sa vie à Dieu que de ne l'employer que pour lui, c'est ce que vous avez lieu de faire dans votre profession et dans votre emploi, ne vous souciant que d'y mourir en peu d'années, pourvu que vous vous y sauviez et que vous y gagniez des âmes à Dieu. » (85)

« Dieu vous ayant donné la vie, et vous aidant à faire toutes vos actions, elles lui doivent être toutes consacrées. » (86)

(81) Morey, *op. cit.*, t. II, p. 34.
(82) Mourath, *op. cit.*, 2e partie, p. 150, cité par Morey, *op. cit.*, t. II, p. 33.
(83) Morey, *op. cit.*, t. II, p. 32.
(84) *Ibid.* t. I, p. 155. L'expression « faire servir ses aptitudes naturelles pour glorifier Dieu », revient plusieurs fois dans les conversations d'A. de Xainctonge que les manuscrits nous ont conservées. Voir Orset, ms. p. 98-99.
(85) *Md.*, 17e après la Pentecôte, 2e pt.
(86) *Mf.*, 29 déc., 3e pt.

« Si nous aimons véritablement Dieu, tout ce que nous faisons, nous devons le faire pour sa gloire. » (87)

« Votre profession vous engage d'apprendre aux enfans la science du salut [...]; le faites-vous dans la seule vue de procurer la gloire de Dieu et le salut du prochain? Protestez à Dieu que vous n'aurez jamais d'autre intention que celle-là. » (88)

En définitive, c'est donc la poursuite de « la gloire de Dieu » qui motive toutes les activités du religieux éducateur. Derrière la fin particulière qui caractérise les *Frères des Ecoles chrétiennes* et les *Ursules de Dole* se profile, comme sur une toile de fond, une fin plus générale, commune à tous les états de vie. Saint Augustin la place au commencement de sa Règle (89), saint Thomas la nomme « perfection de la charité » et saint Ignace en fait sa devise « ad majorem Dei gloriam ». Mais, dans le cas d'une congrégation exclusivement vouée à l'enseignement, la fin particulière est tellement incarnée, tellement engagée dans le temporel, qu'elle risque de se matérialiser et de perdre toute valeur surnaturelle. Pareille déchéance ravalerait la *vocation* enseignante au rang d'égoïste gagne-pain ou de vulgaire passe-temps. Conscients de ce danger, les fondateurs étudiés dans ces pages ont eu soin de ne jamais dissocier la fin particulière de la fin générale. Elles apparaissent, dans leurs écrits, aussi inséparablement liées que les deux faces d'une pièce de monnaie : la gloire de Dieu est produite par la double sanctification du maître et de ses élèves. C'est là le dessein de Dieu sur l'école. Mais comment le réaliser ? Les moyens sont divers, mais en prenant comme base de départ les écrits d'Anne de Xainctonge, il semble qu'on puisse les grouper sous les titres suivants : institutions scolaires, vertus professionnelles, vertus votales, union intime avec Dieu.

(*A suivre*). Y. POUTET.

(87) *Ibid.*
(88) *Mf.*, 7e mars, 2e pt.

NOTES ET DOCUMENTS

A propos du CODEX MARTINIENSIS

Le regretté Père H. Pinard de la Boullaye a publié dans notre Revue (tome XXII, 1946, 253-275) *Un nouveau texte du Bienheureux Pierre Lefèvre sur les Exercices de s. Ignace.*

Ce texte est celui qu'avait laissé le Bienheureux Pierre Favre aux Chartreux de l'Abbaye de Bois-Saint-Martin en Belgique. Ce précieux document (Codex Martiniensis) appartient aux archives de la bibliothèque des Exercices d'Enghien, aujourd'hui à Chantilly (Oise).

Le R.P. Ampe S.J., dont on connaît la compétence, ayant collationné ce manuscrit, a relevé quelques erreurs de lecture commises par le P. Pinard de la Boullaye. Nous pensons rendre service à quelques-uns de nos lecteurs en publiant la liste de ces *errata.*

	au lieu de:	*lire:*
p. 257, lig. 3	dictati	quibusdam dictati
p. 259, lig. 2	melius	rectius
, lig. 7	considerandum	sciendum
, lig. 10	prava	nova
, lig. 11	primum	premium
, lig. 23	tunc	tantum
p. 206, lig. 8	post: *murmurando*	adde: *vel ociose loquande*
, lig. 10	hoc	id.
, lig. 17	vane	vere
, lig. 28	Dominum	deum
p. 261, lig. 14	primo	primus
, lig. 17	cum	quum
, lig. 26	peccatorum	preceptorum
p. 264, lig. 7	contemplationes	contemplationem
, lig. 30	in	« in »
p. 265, lig. 1	tum	tunc
p. 266, lig. 10	cogitando	cogitare
, lig. 24	pisces, aves	aves pisces
p. 268, lig. 14	Patre	Patre suo
, lig. 14	illa	illa eadem
, lig. 20	possit	possit assidue
p. 270, lig. 4	ipsam	istam
p. 271, lig. 2	ac	et
, lig. 17	voluntas mea	voluntatis mee
p. 274, lig. 7	in	ad

P. AMPE. S.J.

COMPTES-RENDUS

Wolfgang SEIBEL, S.J. — *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius.* « Münchener theologischen Studien », 11, Bd 14. München, Karl Zink Verlag, 1958, un vol. in-8°, 206 p.

Sur le conseil du P. Otto Faller, éditeur des œuvres de l'évêque de Milan, dans le *Corpus* de Vienne, le P. Seibel a consacré une thèse de doctorat à l'anthropologie de Saint Ambroise, plus exactement au thème : « Chair et Esprit ». Il présente en effet la conception ambrosienne des rapports de l'âme et du corps et l'interprétation des binaires pauliniens : « chair et esprit », « homme intérieur et homme extérieur », « homme céleste et homme terrestre » (169-194), (129-145), mais il traite en réalité de la création, en particulier de l'interprétation du double récit de la Genèse, du corps, de l'âme, de leurs rapports, de l'image de Dieu dans l'homme (Section I), du Paradis et de l'état primitif (II), du Péché et de ses suites (III), enfin de la rédemption et de l'union au Christ mort et ressuscité (IV). C'est dire l'ampleur du sujet. Le P. Seibel, qui connaît bien son auteur, multiplie les citations. Il cherche les sources de la doctrine ambrosienne aussi bien dans la foi commune et ses diverses interprétations patristiques que dans la philosophie grecque. Il souligne l'influence de Posidonius et se garde bien d'oublier Philon, ici si important. Saint Ambroise, dit-il, ne passe pas pour très original, mais il faut se défier des jugements tout faits, inspirés de saint Jérôme, comme aussi de la tentation de faire entrer la pensée d'un auteur dans des cadres modernes. Formé à l'école des Grecs, Ambroise les a acclimatés en Occident et ce n'est pas un mince mérite. Nous ne pouvons qu'applaudir, louer l'entreprise du P. Seibel et le sérieux de la réalisation. Avouons cependant que nous aurions conçu ce livre autrement. L'auteur aborde son sujet *ex abrupto*, sans rien dire de l'état des études ambrosiennes ni de la chronologie des œuvres. Il déclare qu'il n'est pas de son sujet de parler de la méthode exgétique d'Ambroise (72). Nous pensons au contraire qu'en une telle matière, il fallait la rappeler plus nettement. Dans l'étude des

sources, le P. Seibel adopte et maintient rigoureusement une méthode analytique, qui, à propos de chaque question, cherche les influences subies. Même si on devait répéter des choses connues, il eût été préférable de faire une introduction d'ensemble, cela eût permis de mieux voir comment, si dépendant qu'il soit de Philon ou du courant origéniste, Ambroise prend position dans des problèmes délicats. Turmel a schématisé le cheminement de l'interprétation des fameuses tuniques de peau. Le P. Seibel a tendance à simplifier la question et même à croire qu'ici Origène a été calomnié (16, 104, 108). Mais ne chicanons pas trop notre auteur. Il connaît lui-même la valeur et les limites de son travail. Disons plutôt que nous avons été très intéressé par ce qui est dit de l'interprétation de la Genèse, du Paradis, eu égard aux problèmes que pose la question des sources d'Augustin. (Cf. v.g., *de Genesi ad litteram*, VIII, 1).

Henri RONDET, S.J.

W. VÖLKER. — *Kontemplation und ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita.* Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1958. XV et 263 pages, 17-5×25 cm. Prix: 26 DM.

Ce livre s'insère dans la série des recherches de W. Völker concernant la spiritualité orientale des premiers siècles. Après avoir étudié les Alexandrins, Philon, Clément et Origène, puis leur principal héritier cappadocien, Grégoire de Nysse, l'auteur continue ici par le Pseudo-Denys la ligne de cette tradition, en attendant l'étude qu'il annonce sur Maxime le Confesseur. Dans le travail présent, comme dans ceux qui l'ont précédé, il réagit à bon droit contre la tendance de beaucoup d'historiens à exagérer chez les écrivains chrétiens des premiers siècles les influences helléniques au détriment des influences chrétiennes. La théologie mystique de l'Aréopagite ne se réduit pas à la philosophie de Proclus, et la connaissance que W. Völker possède des écrivains antérieurs lui permet de souligner à chaque instant tout ce que Denys doit à Grégoire de Nysse, et à travers ce dernier à Origène et à Clément.

L'auteur ne s'est pas attaché spécialement à l'aspect hiérarchique qui caractérise la théologie de l'Aréopagite, car les études de R. Roques rendent une telle recherche inutile. Après une introduction qui expose l'état présent des problèmes posés par l'œuvre dionysienne, il étudie, comme dans ses livres précédents, d'abord la préparation ascétique à la contemplation, puis la contemplation elle-même et enfin l'extase. Un chapitre de conclusion suit l'interprétation du chapitre I de la *Théologie Mystique* à travers le Moyen Age latin jusqu'à l'école carmélitaine.

H. CROUZEL, S.J.

I. — Saint Ignace, *Journal spirituel*, traduit et commenté par Maurice Giuliani, s.j. Paris, 1959, Desclée De Brouwer. (Collection Christus). 145 pages.

II. — Saint Ignace, *Lettres* traduites et commentées par Gervais Dumeige, s.j. (Collection Christus). 525 pages.

Le succès de la Revue *Christus* dont l'effort, au cours de cinq années d'existence, s'est appliqué à présenter la spiritualité ignatienne, voit rapidement s'élargir son cercle d'influence. Une initiative complémentaire s'imposait, qui ferait connaître les documents les plus représentatifs de l'Ecole dont le Fondateur de la Compagnie de Jésus est le maître. La collection *Christus* vient d'inaugurer la série de ses publications par deux volumes que les Editions Desclée De Brouwer ont habillées avec autant de sobriété que d'élégance. On ne peut que féliciter les directeurs de la collection d'avoir offert au public de langue française les sources originales de ce courant spirituel qui prend naissance dans une expérience religieuse des plus singulières.

Le *Journal spirituel* de saint Ignace et un choix de ses *Lettres* permettent de saisir cette âme exceptionnellement favorisée dans un jaillissement plus spontané que ne la livrent les *Constitutions* et même les *Exercices* destinés à être communiqués à une multitude de disciples.

Le programme de cette collection n'est pas celui d'une bibliothèque savante. Les éditeurs se sont placés dans la perspective d'une vulgarisation propre à satisfaire les besoins spirituels plus que la curiosité intellectuelle des lecteurs. On a évité tout appareil scientifique encombrant et le fait que la traduction française ne soit pas accompagnée en regard du texte original dénote la préoccupation d'épargner une technicité inutile pour la simple lecture spirituelle. Cet objectif pratique n'enlève rien, cela va sans dire, à la constante intention d'unir la plus parfaite fidélité à la limpidité d'une transcription qui respecte la pensée de l'auteur parfois enveloppée d'une expression obscure, sinon incorrecte.

On ne doit pas oublier que les documents publiés dans ces deux volumes sont des écrits occasionnels et quelques-uns strictement confidentiels.

I. — Ce caractère confidentiel appartient éminemment au *Journal spirituel*, dont le P. M. Giuliani a eu le courage de tenter une présentation accessible à des lecteurs non spécialisés.

Ce document se compose de deux cahiers reliés ensemble actuellement sous une couverture somptueuse. Ces feuillets à l'encre défraîchie conservent le poignant témoignage du drame

qui anima le dialogue d'un très grand mystique avec son Dieu. D'un tel drame, ce que les mots expriment n'est assurément que l'émergence à la conscience distincte des remous dont l'âme profonde est le théâtre secret. L'intérêt de ce *Journal spirituel* est qu'il s'efforce de traduire, sous une forme parfois maladroite et parfois inintelligible à tout autre qu'à son auteur, la prise de conscience du mystère sous lequel Dieu cache ses gestes et ses dits au cœur même de l'être dont Il se sait aimé. Faut-il être étonné que ce document sans prix soit resté presque inconnu jusqu'à l'approche de notre vingtième siècle ? Le P. Juan José de La Torre, qui a eu l'insigne mérite de le publier pour la première fois dans son édition des *Constitutions* en 1892, a-t-il pleinement réalisé toute la valeur que nous lui accorderions aujourd'hui, alors que notre époque se penche avec une si vive curiosité sur tout ce qui révèle l'individualité la plus intime de l'âme humaine ?

Les deux cahiers se présentent sous une forme assez différente l'un de l'autre. Le premier, qui compte vingt-sept pages, s'ouvre le samedi 2 février 1544 et se termine le mercredi 13 mars. Il est pour nous le plus instructif parce qu'il nous met en présence du drame spirituel dont il nous permet de discerner les acteurs et de connaître l'enjeu précis : le Fondateur se demande sous quel régime de pauvreté il doit fonder les maisons de son Ordre ; il interroge à ce sujet Dieu et s'applique à en déchiffrer la réponse à travers des états d'âme dans lesquels il cherche à découvrir ce que Dieu veut de lui. Nous assistons ainsi à une sorte de quête des signes surnaturels de la volonté divine. L'expérience s'achève par un échec dans lequel Ignace reconnaît humblement qu'il a cédé au désir de trouver une satisfaction dans des consolations spirituelles qui ne lui étaient pas utiles. Cet abandon désintéressé au bon plaisir divin est pour lui une source nouvelle de paix et de joie intérieure (p. 97).

Le second cahier compte vingt-quatre pages de notes beaucoup plus succinctes que les premières. Elles se réduisent même parfois à des abréviations ou à des signes algébriques dont le sens reste impénétrable. Le saint se contente souvent de contrôler la présence du don des larmes qui est l'une des marques caractéristiques de sa spiritualité personnelle.

A la différence des Exercices, dont le but apostolique a dicté la forme abstraite, le *Journal spirituel* est le témoin incomparable de la dévotion d'Ignace. Grâce à ses révélations, nous connaissons l'objet de cette dévotion et nous saisissons le mouvement de l'âme attirée par son objet dans ses attitudes subjectives les plus spontanées. La structure théologique de l'expérience ainsi décrite met dans tout son relief le caractère trini-

taire de la dévotion intensément vécue par le saint. L'union avec les trois Personnes divines s'éclaire d'une perception de leur circumincession sui generis, qu'Ignace exprime par le mot « sentir »; puis, intervient comme second élément la dévotion aux médiateurs, c'est-à-dire à la Vierge Marie et au Christ Notre-Seigneur, dont l'Humanité conduit l'âme à la Divinité. Si l'on veut, comme l'ont fait le P. Haas ou le P. Abad, marquer sous forme analytique les jalons de l'itinéraire tracé par le *Journal spirituel*, l'on trouvera l'orientation de cet itinéraire dans une pénétration de plus en plus passive au sein du mystère de l'Unité divine. Le P. Giuliani qui discute ces tentatives systématique avec un sens aigu de la complexité vivante de l'expérience mystique, nous met en garde non sans raison contre cette schématisation quelque peu théorique (p. 30-35).

Le point de cette expérience mystique qui lui paraît le plus mystérieux se trouve dans l'alliance d'une passivité de plus en plus absorbante et d'une disponibilité des facultés spirituelles de plus en plus grande pour l'action que commande le service de Dieu et des âmes. Le P. de Guibert avait déjà souligné le caractère actif de la mystique ignatienne dont il voyait l'élément dynamique dans la réalité de ce service essentiellement apostolique.

Le P. Giuliani a bien mis en lumière l'importance de l'attitude révérentielle qu'Ignace traduit par le mot « respect ». Le respect dont il s'agit a pour objet la Majesté divine et commande l'humble soumission à sa volonté. Le Journal décrit tout d'abord l'élan ascensionnel de ce respect qui, ensuite, s'ouvre à toutes les créatures comme devant autant de signes de la présence de Dieu.

On sait que le P. de Guibert (*Saint Ignace mystique*, p. 54-62) a tenté naguère de percer le mystère du don des larmes qu'avait reçu avec une exceptionnelle abondance l'auteur du *Journal spirituel*. Le P. Giuliani ne pouvait ajouter grand'chose à la constatation d'un fait auquel la constitution sensible du saint ne devait pas être étrangère. Il n'a pas non plus risqué une interprétation nouvelle de ce curieux phénomène qu'Ignace décrit par le mot « loquela » et dans lequel sa sensibilité auditive semble s'accorder avec des faveurs surnaturelles non communes.

Les autorités scientifiques auxquelles la traduction a été soumise sont une garantie de la fidélité avec laquelle l'éditeur s'est efforcé de respecter les confidences les plus intimes de l'âme d'un saint. Nous ne pouvons que le féliciter d'avoir inauguré la collection *Christus* par une pièce de telle valeur.

II. — Les *Lettres* font un certain contraste avec le Journal spirituel. Le mystique que nous avons vu si intensément absorbé par le mystère de son union à Dieu, s'y montre étonnamment présent à toutes les sollicitudes de sa charge. L'abondance de ses relations épistolaires dépasse largement celle de ses contemporains les plus prodigues de leur correspondance. De 1903 à 1911 les éditeurs des *Monumenta Historica* s.j. n'ont pas rassemblé moins de six mille missives ou instructions émanant du Fondateur de la Compagnie de Jésus. Une trentaine de lettres seulement ont précédé l'époque de la fondation à Rome de son Ordre : Lettres où la direction spirituelle occupe une large place. Celles qui suivent son entrée en charge sont d'une infinie variété et répondent à des obligations qui mettent le saint en rapport avec de nombreuses personnalités contemporaines, mais surtout le maintiennent en contact constant avec les membres et les œuvres de la Compagnie.

Le P. Marcel Bouix avait publié en 1870 la traduction de 142 lettres qu'il avait rassemblées lui-même. Le P. Dudon en 1933 fit un choix de cinquante lettres spirituelles dont il donna une traduction plus fidèle que son prédécesseur. Le P. Gervais Dumeige nous présente une sélection de deux cents lettres, dont la traduction a fait l'objet d'un labeur particulièrement appliqué de sa part.

Nous ne saurions trop le remercier d'avoir mis à la portée d'un public désireux de mieux connaître saint Ignace cette ample moisson de textes qui témoignent de l'intelligence avec laquelle le saint a vécu personnellement les principes dont il s'est fait l'interprète dans la multitude des occasions offertes à son zèle et à sa sagesse d'homme d'action.

L'éditeur a pris pour norme de son choix un critère essentiellement ignatien. Il avait devant les yeux le tableau familier à ceux qui ont pratiqué les *Exercices spirituels :* Jésus envoyant ses Apôtres dans tous les lieux et auprès des personnes de toutes conditions pour les aider à faire leur salut. Ignace a réalisé à la lettre cet idéal apostolique et le recueil constitué par le P. Dumeige est un témoignage de ce zèle qui le rend attentif à aider les âmes en les éclairant, en les consolant, en leur témoignant estime et reconnaissance.

L'éditeur a jugé utile de guider le lecteur à travers cette masse considérable de documents disparates en dressant une table sommaire qu'il intitule : *Indications pour la lecture des Lettres.* Il nous avertit lui-même que certains thèmes n'ont pas été mentionnés en raison de la fréquence avec laquelle ils reviennent sous la plume du Fondateur. Ceux qui ont été retenus

permettent de retrouver aisément les idées directrices qui caractérisent la pensée ignatienne et la spiritualité qui en découle.

Une pareille documentation est le complément indispensable de celle qu'on trouve dans les *Exercices* et surtout dans les *Constitutions.* On y voit l'homme de Dieu faire face à de multiples situations concrètes et appliquer à des cas déterminés les principes qu'il a formulés dans ses écrits destinés à tous ses disciples. Les problèmes de la vie religieuse, ceux qui concernent la pratique de la pauvreté et de l'obéissance en particulier, y sont traités avec les nuances que comporte un sens humain nourri de beaucoup d'expérience. Les problèmes de l'apostolat y sont dominés par ce sens de l'Eglise et cette constante attention à la gloire de Dieu qui distinguent la mission charismatique du « pèlerin » devenu Général de la Compagnie de Jésus.

On lira avec profit la brève synthèse tracée dans l'Introduction générale par le P. Dumeige pour rappeler les traits essentiels de la spiritualité dont la correspondance qu'il a traduite s'inspire plus ou moins expressément. Ce sont les idées fondamentales des *Exercices* qui s'y reconnaissent sans peine. C'est assez dire combien il est facile de trouver dans les *Lettres* une illustration de la doctrine du petit livre : le discernement des esprits, la manière de faire oraison, la vie de foi et la gratitude pour les bienfaits reçus de Dieu sont des éléments bien souvent évoqués devant leurs destinataires.

M. Olphe-Galliard, s.j.

CHRONIQUE

Erasme et Ignace de Loyola

Le regretté P. Pedro de Leturia n'a pas achevé l'Histoire de saint Ignace de Loyola qu'il se proposait d'écrire. Il en a préparé les matériaux dans de nombreuses études qui ont renouvelé bien des points de cette histoire. Nous devons une grande reconnaissance au P. Ignacio Iparraguirre, ami et compatriote du savant historien, qui a réuni les principaux de ces travaux préliminaires en deux forts volumes de 475 et 545 pages, dotés de tables et enrichis de renseignements bibliographiques, sous le titre : *Estudios Ignacianos : I. Estudios Biograficos ;* II. *Estudios Espirituales*, Rome, *Institutum Historicum s.j.*, 1957.

La vie laborieuse de l'ancien Doyen de l'Université Grégorienne est présentée dans une Introduction que suit la nomenclature chronologique des publications consacrées par lui à saint Ignace et aux origines de la Compagnie de Jésus. On ne pouvait rendre un plus digne hommage à la mémoire de l'érudit grâce auquel la physionomie du saint ainsi que sa pensée profonde ont pris un relief saisissant.

On sait que le P. Leturia a publié une admirable monographie qui retrace la première partie de la vie d'Iñigo de Loyola. Cet ouvrage intitulé : *El Gentilhombre Iñigo Lopez de Loyola*, Barcelone, Editorial « Labor », deuxième édition 1949, évoquait l'enfance, la vie mondaine et la conversion du futur fondateur d'ordre religieux. Les *Estudios Ignacianos* accompagnent Ignace dans la seconde étape de son existence, depuis Montserrat et Manrèse jusqu'à la fondation de la Compagnie de Jésus à Rome. Le premier volume groupe des études biographiques qui approfondissent et parfois corrigent certaines données d'histoire à partir des sources documentaires dont le plus grand nombre est rendu accessible grâce aux *Monumenta Historica s.j.*, dont le P. Leturia fut un collaborateur discret mais efficace. Les travaux réunis dans le second volume intéressent

tout spécialement les problèmes de la spiritualité. Les études 22-28 ont trait aux *Exercices Spirituels :* la genèse du petit livre, les sources de la méditation du Règne, l'influence de la « Devotio moderna » qu'Ignace connut par les Moines de Montserrat, l'usage qu'il fit à Manrèse d'un livre d'heures, l'origine de sa prière favorite *Anima Christi* et de quelques-unes de ses pratiques de piété, la signification des Règles d'orthodoxie et leur genèse, telles sont les questions sur lesquelles le P. Leturia a fait de fructueuses recherches. Une autre enquête à laquelle il a consacré deux études porte sur des lectures recommandées par le Fondateur et par ses successeurs immédiats. Les éléments nouveaux présentés par le P. Leturia éclairent la discussion qu'ont soulevée les rapports de la spiritualité ignatienne avec les courants mystiques et le mouvement érasmien du XVI[e] siècle. Enfin, une dernière partie de ce volume reproduit quelques pièces de circonstances : conférences ou recensions qui conservent la marque de l'occasion pour laquelle elles ont été composées.

L'un des thèmes qui a particulièrement retenu l'attention de l'historien jésuite est celui de l'esprit romain dont l'empreinte est si forte sur l'œuvre d'Ignace de Loyola et sur l'idée qu'il a laissée de sa mission providentielle. C'est là ce que le P. Leturia appelle la « romanité » de la Compagnie de Jésus. Il répondait aux allégations faitaisistes, sinon malveillantes, des historiens qui expliquent la réussite du Basque par l'habileté avec laquelle celui-ci aurait dissimulé une ambition personnelle sous le couvert de la défense de la Papauté et d'un zèle illimité pour l'expansion de l'Eglise romaine. Il faisait valoir, à l'encontre, l'originalité foncière d'une vocation dont la source est inséparable d'une expérience religieuse exceptionnelle et d'un esprit d'entreprise dont les mobiles se sont révélés indépendants des préoccupations temporelles de sa génération.

Une personnalité que le P. Leturia ne pouvait manquer de rencontrer au cours de ses investigations sur la période universitaire d'Iñigo est celle de l'humaniste néerlandais au rayonnement européen Erasme, dont la physionomie énigmatique incarne de façon éminente l'Homme de la Renaissance.

Nous ne pourrions mieux situer la pensée du P. Leturia qu'en rappelant comment il a présenté la mission spirituelle et réformatrice d'Ignace et comment aussi il nous semble avoir durci l'antagonisme de l'auteur des *Exercices* par rapport à l'auteur de l'*Enchiridion Militis Christiani*. D'assez nombreux travaux ont été publiés au cours de ces dernières années qui contribuent à éclairer la psychologie d'une époque où l'Université de Paris rapprochait dans une promiscuité explosive des courants d'idées opposées. L'angle sous lequel le P. Leturia a envisagé

cette étude lui était inspiré par la connaissance parfaite qu'il possédait des archives de son Ordre. Nous voudrions confronter son point de vue avec celui d'autres chercheurs qui ont puisé à des sources différentes des siennes. Ce sera la manière de mieux apprécier les mérites de son labeur et de donner une vue d'ensemble sur l'état actuel des opinions relatives aux origines de la spiritualité ignatienne.

Il est impossible de séparer l'œuvre de saint Ignace de son expérience religieuse initiale. Son dévouement à la Papauté et son culte pour le catholicisme romain ne sont pas des attitudes occasionnelles ni des prises de position provoquées par les assauts subversifs de la Réforme protestante dont Paris fut le théâtre au moment où le converti y faisait ses études.

Pour expliquer l'esprit romain d'Ignace, il faut en chercher les racines dans les causes mêmes de sa conversion et peut-être, antérieurement, dans un atavisme et dans l'atmosphère familiale de son enfance toute entourée de dévotion à saint Pierre et au Siège apostolique (*Etude* 8, I, p. 196).

Le P. Leturia a montré avec toute la précision désirable ce que les lectures de Loyola et les illuminations de Manrèse ont dû apporter sur ce point au solitaire. La méditation du *Règne* et celle des *Deux Etendards* l'orientaient vers un attachement inconditionné à celui qui est le Vicaire du Christ sur terre.

L'historien a mis en lumière l'importance de certaines dates-clés qui ponctuent la croissance de l'idée dont la Compagnie de Jésus serait l'accomplissement définitif.

L'année 1534 domine la période parisienne de la vie du Fondateur. C'est le 15 août de cette année que le « vœu de Montmartre » scelle l'union fraternelle des premiers compagnons. La signification de ce « vœu » est cruciale pour l'avenir de la Fraternité nouvelle. Nous ne possédons pas la formule textuelle de cet engagement collectif, mais nous en connaissons la teneur par des témoignages de première main dont le P. Leturia a fait l'analyse exhaustive (pp. 186-190).

On sait que le « vœu » comporte l'alternative: se rendre à Jérusalem ou, en cas d'impossibilité, venir à Rome et s'en remettre à la décision du Souverain Pontife pour le choix d'un apostolat utile au salut des âmes. Les témoignages ne sont pas d'accord sur la durée du séjour projeté en Terre Sainte. Quoi qu'il en soit de ce détail secondaire, la perspective d'un pèlerinage était comme le fruit d'une contemplation familière des mystères de la vie du Christ conforme aux suggestions de Ludolphe le Chartreux. A l'idée de raviver les scènes évangéliques en les imaginant dans leur cadre historique, s'ajoutait pour Ignace la réalisation de l'idéal apostolique qu'il avait entrevu

à Manrèse. Qu'on lui reconnaisse, si l'on veut, la psychologie d'un Croisé, mais alors, demande le P. Leturia, qu'on ne déforme pas cette psychologie en attribuant au Basque l'idée de la Croisade médiévale, telle que l'entendait encore en 1518 le Pape Léon X. L'esprit qui animait le « pèlerin » était celui qui enflammait l'Espagne entière après la prise de Grenade et en face des découvertes d'un monde inconnu : un élan enthousiaste pour étendre la conquête chrétienne et convertir au Christ les infidèles (*Etude* 8, I, p. 181).

Le second terme de l'alternative tournait les regards des compagnons vers la Ville Eternelle et vers le Chef de la chrétienté qui y réside. Si l'on en croit Pierre Favre, cette perspective était inspirée par le simple bon sens : le Pape n'était-il pas le conseiller le mieux qualifié pour un choix qui intéressait le bien de la chrétienté ? C'est ce qu'Ignace lui-même écrivait à son ancien maître Diogo de Gouvea. Mais, si l'on se rapporte aux Règles d'orthodoxie qui terminent les *Exercices Spirituels*, le futur Fondateur trouvait un autre motif de se rallier à cette solution dans le fait que le Souverain Pontife était le Vicaire de Jésus-Christ, et que l'Eglise hiérarchique était l'épouse du Christ animée du même esprit que Lui (*Etude* 11, p. 243).

Le P. Leturia présente ainsi le « vœu de Montmartre » comme un cas typique d' « élection » dont les principes se lisent dans les *Exercices*. Il le rapproche d'un cas similaire, postérieur de dix ans, et qui nous est connu par le Journal spirituel du saint : il s'agissait alors de définir le régime de pauvreté auquel seraient assujettis les collèges de la Compagnie (*Etude* 9, p. 234). Dans le « vœu de Montmartre », les deux critères de l'Election ignatienne apparaissent dans le contexte d'un choix qui est précisément celui d'un état de vie. L'idée d'aller à Jérusalem s'offre à Ignace éclairée par une expérience intérieure qui met en jeu le discernement des esprits. Le projet de se rendre à Rome est davantage la conclusion d'un jugement prudentiel soumis à la raison (I, p. 242-249).

Autre année décisive : 1538. Le P. Leturia en a révélé la portée dans une étude reproduite sous le n° 9. Contrairement à l'affirmation d'Orlandini trompé par un texte de Polanco, il établit que les mois qui s'écoulent du printemps 1537 au printemps 1538 constituent l'année d'attente prévue par le « vœu de Montmartre ». C'est le temps que les compagnons emploient à divers ministères dans les villes du nord de l'Italie où ils se sont dispersés par petites équipes.

La traversée de la Méditerranée, interdite par la guerre de Venise contre les Turcs, s'avère de plus en plus impossible. En automne, dans les derniers jours d'octobre, Ignace est appelé à

Rome, peut-être par son ami Pierre Ortiz. Il s'y rend accompagné de Lainez et de Pierre Favre. C'est à proximité de la Ville Eternelle qu'il reçoit du ciel confirmation de sa vocation romaine. La vision de La Storta est un des événements marquants de cette année de grâce. Ignace ne doute plus que la volonté de Dieu le conduise à Rome et la perspective de partir pour la Terre Sainte s'efface à son horizon. Dans la terrible persécution qu'il rencontre peu après son arrivée à Rome, il reconnaît l'accomplissement de la vision où Jésus-Christ lui est apparu portant sa Croix et l'a pris à son service. Ses compagnons, eux, n'ont pas la même certitude. Ils songent encore à Jérusalem de Terre Sainte et ils considèrent leur embarquement comme une obligation liée au « vœu de Montmartre ». Un mot de Paul III les éclaire à leur tour: « L'Italie est une bonne et vraie Jérusalem, si vous désirez produire du fruit dans l'Eglise » (I, p. 215).

Un autre événement capital se situe vers la fin de novembre en cette année 1538. Chose curieuse: Pierre Favre est le seul témoin qui le raconte et le date exactement. Il s'agit de l'oblation qu'Ignace, entouré de ses neuf compagnons, fait aux pieds de Paul III et dans laquelle le Bienheureux reconnaît le « fondement » véritable de la Compagnie naissante.

Le « quatrième vœu » des profès, celui d'obéissance au Pape apparaît ainsi dans le contexte de l'histoire, comme l'expression d'une volonté profonde, d'une conviction lentement mûrie. Il n'a rien d'une attitude de défense, ni d'une riposte aux attaques dont la Papauté était l'objet de la part des Luthériens (I, p. 249, 154; Cf. p. 240 et sv.).

Un troisième événement de la même année a longuement captivé l'attention de l'historien: la célébration par le saint de sa première messe. Le « Pèlerin » a été ordonné prêtre à Venise, le 24 juin 1537. Il a célébré pour la première fois à Rome, la nuit de Noël 1538, dans la Basilique de Sainte Marie-Majeure. Ce long délai nous intrigue. Il s'expliquerait mal aujourd'hui. Mais l'usage de la messe quotidienne était loin d'être commun au XVIe siècle. La conduite du saint ne choquait personne et le P. Leturia découvre en sa décision, qu'aucun de ses compagnons n'a imitée, un propos délibéré en conformité parfaite avec l'intention du « vœu de Montmartre »: Ignace n'envisageait primitivement le recours au Pape et la venue à Rome que comme une solution secondaire. Son désir était de célébrer pour la première fois à Bethléem, au lieu même où le Fils de Dieu est venu au monde. Il s'est fait ordonner à Venise, alors qu'il se croyait à la veille de s'embarquer pour le Proche-Orient. L'événement ayant trompé son espérance et Dieu l'ayant conduit à Rome, il

attend pour monter à l'autel la fête de la Nativité et choisit la chapelle vénérée comme le Bethléem de la Ville Eternelle : émouvante compensation d'une joie spirituelle dont les vues de Dieu sur lui l'avaient frustré. Cette étude fouillée témoigne de la compréhension profonde que le P. Leturia avait acquise de l'âme de son compatriote (*Etude* 10).

L'empreinte romaine que manifeste l'esprit d'Ignace est donc autre chose qu'une réaction anti-protestante. C'est un trait du caractère charismatique de sa mission providentielle. Si l'appel de Jérusalem a pu, un temps, en estomper la présence à son propre regard, la volonté d'obéir au Vicaire de Jésus-Christ ne s'est jamais détendue en son âme, témoin son départ précipité de Terre Sainte devant la menace d'une excommunication pontificale. Sa soumission au Pape et son dévouement à la cause romaine font partie de sa personnalité et ne peuvent s'expliquer par la seule conjoncture historique.

Fort de cette conviction, le P. Leturia répond aux allégations qui font du saint un homme de son temps, un personnage représentatif de la Renaissance. Le fossé est infranchissable, pense l'historien, qui sépare le Fondateur de la Compagnie de Jésus de son contemporain Erasme auquel on se plaît à le comparer.

M. Marcel Bataillon (*Erasme et l'Espagne*, p. 230-231) qui a révélé bien des aspects inconnus de l'action d'Erasme sur l'Espagne de son temps, s'est prévalu des confidences faites par Ignace au P. Gonçalves da Càmara, pour affirmer que le vieil étudiant avait subi profondément l'influence de l'humaniste durant son séjour à Alcala. On sait, en effet, qu'Ignace était dans cette ville l'hôte de l'imprimeur Miguel de Eguia, dont les presses venaient de livrer au public la première traduction castillane de l'*Enchiridion Militis Christiani*. La mise au point du P. Leturia s'appuie sur le témoignage de Ribadeneira, dont la biographie du saint a valeur de source, et qui atteste qu'Ignace avait déjà connu le texte latin du célèbre traité ascétique durant ses études à Barcelone : son confesseur lui en avait recommandé l'élégante latinité. Le saint avait interrompu sa lecture parce que, disait-il, elle refroidissait sa dévotion. A Alcala, Manuel Miona, qui était son confesseur, l'invitait sans succès à reprendre cette lecture pour son édification spirituelle. On voit que l'interprétation de l'érudit hispanisant dénote un préjugé que l'historien jésuite devait dénoncer en plusieurs de ses études (surtout I, p. 331, note 33).

Une autre explication proposée par M. Bataillon a été rectifiée par le P. Leturia. Selon l'historien français (op. cit., p. 586), la mise en garde formulée par les Règles d'orthodoxie

contre Erasme serait la conséquence de l'accueil trop favorable que les idées de l'humaniste auraient rencontré dans les milieux illuministes de Séville ainsi que de la part de plusieurs réformateurs espagnols imbus de luthéranisme.

De son côté, le R.P. V. Beltran de Heredia o.p., dans son instructive étude sur les courants de spiritualité chez les Dominicains de Castille durant la première moitié du XVIe siècle (*Los Corrientes de Espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durente la primera midad del siglo XVI*, Salamanque, 1941, p. 81) affirme que l'esprit d'Erasme se reconnaît dans les tendances anti-monastiques de la Compagnie de Jésus : suppression du chœur, des pénitences de règle, etc.; par contre, il remarque dans sa spiritualité une faveur pour un mouvement de piété en réaction contre la dévotion du Moyen-Age.

De pareilles interprétations de la pensée ignatienne ne résistent pas à la simple lecture des Règles d'orthodoxie placées par Ignace à la fin des *Exercices* et dont les historiens s'accordent à dater la rédaction de la période parisienne et des débuts du séjour à Rome.

D'après le P. Leturia, ces Règles situent franchement leur auteur en face de l'humaniste représentatif du courant d'idées dans lequel l'historien dénonce un « ennemi sournois et dissimulé qui trompe les imprudents et égare les généreux » (II, p. 151). Erasme, en effet, serait le type de ces esprits qui sapent les fondements de l'Eglise hiérarchique, non à la manière violente d'un Luther dont la révolte est empreinte de rudesse germanique, mais par la critique insidieuse des institutions et des dévotions officielles.

Le P. Leturia a donc attaché un intérêt justifié à l'exacte interprétation de ce document. Il lui a consacré une première étude parue en 1942 et reproduite sous le n° 27. Les dernières lignes qu'il ait tracées, avant que la maladie ne l'arrache à ses recherches ignatiennes et qui sont restées inachevées, concernaient ce sujet.

La signification que l'historien donnait aux Règles d'orthodoxie dépasse de beaucoup la portée polémique qu'on leur a parfois attribuée. Il montre qu'elles sont le fruit de la maturité spirituelle que les *Exercices* font acquérir au retraitant. Elles ont pour but, non d'alimenter de stériles discussions, mais de créer cette sorte d'instinct de la vérité (Sentido verdadero en la Iglesia militante) qui a pour source l'abnégation intérieure. Elles manifestent le réalisme surnaturel du saint qui veut extirper jusqu'en ses racines un mal qui est de tous les temps. Aussi, l'historien n'accepte-t-il pas qu'on en fasse une arme forgée contre les adversaires de l'Eglise à une époque déterminée. Ces

Règles sont valables en présence des erreurs qui se sont succédées jusqu'à nos jours. Les principes qu'elles énoncent font partie du programme essentiel à l'esprit chrétien authentique (II, p. 151).

Le P. Leturia, à la suite du P. W. Sierp, estime que ces Règles n'ont pas été groupées au hasard. Il reconnaît dans leur ordonnance une structure logique selon laquelle on peut les répartir en trois groupes : après l'énoncé de deux principes généraux, les Règles 3-9 concernent le culte et les dévotions ; les trois suivantes font allusion à trois sortes d'autorités auxquelles le chrétien doit obéissance ; les Règles 13-18 ont trait à la prédication et à la circonspection qu'il faut observer dans la parole publique.

Quant à la date de leur composition, le P. Leturia l'avait d'abord fixée intégralement à Paris. Dans sa seconde étude, il a donné de nouveaux arguments pour établir qu'elles n'appartenaient en aucune manière à la période espagnole antérieure au séjour à Paris. Il a montré, par contre, que le troisième groupe avait été rédigé en Italie. On y trouve le reflet des préoccupations que pouvaient avoir les compagnons au cours de leurs ministères dans les villes italiennes que parcouraient en même temps des prédicants luthériens. On peut même y reconnaître certaines directives que Paul III donnait aux prédicateurs, à l'époque où Ignace venait d'arriver à Rome. Les conclusions du P. Larrañaga et du P. Granero (*Archivum Historicum s.j.* 1956 et *Miscellanea Comillas*, 1956) ont rejoint celles du P. Leturia sur ce sujet.

L'étude des anciennes copies que nous possédons des *Exercices* est révélatrice. Ces dernières Règles ne figurent que sur la copie mise au net en 1541 et si on les lit sur la copie du manuscrit donné par Pierre Favre aux Chartreux de Cologne, c'est probablement parce que ces Religieux les ont ajoutées d'après l'édition définitive de 1548.

Les Règles d'orthodoxie, loin de marquer un changement dans l'attitude d'Ignace vis-à-vis d'Erasme, attesteraient la parfaite continuité de son sentiment avec l'aversion provoquée dans son âme par la lecture de l'*Enchiridion* dès Barcelone. Son séjour à Paris n'a pu manquer de l'instruire davantage des dangers que présentait pour ses retraitants l'esprit critique dont l'humaniste avait abusé. Nous verrons qu'ici le distingué Doyen de la Grégorienne n'était pas pleinement d'accord avec les historiens français qui ont traité le même problème.

On s'est demandé si l'intervention du P. Everard Mercurian, troisième successeur de saint Ignace, interdisant la lecture de certains auteurs mystiques par son ordonnance de 1575, restait fidèle à l'esprit du Fondateur. Pour répondre à cette ques-

tion vivement débattue il y a une trentaine d'années, le P. Leturia a fait une enquête minutieuse sur les lectures dans la Compagnie de Jésus à la fin du XVIe siècle. Il en a publié la substance dans deux études reproduites sous les nos 30 et 31.

Nous ne reviendrons pas sur le débat qui a trait aux rapports de la spiritualité ignatienne avec les courants mystiques antérieurs. Mais l'historien a été amené à parler d'Erasme et de l'attitude des premières générations de Jésuites à son égard. Les ouvrages de l'humaniste firent l'objet de certaines réserves, mais non d'une prohibition pure et simple. Plusieurs bibliothèques des collèges les possédaient et il ne pouvait guère en être autrement à une époque où les éditions des Pères et même celles de la Bible étaient rares. Le P. Lainez, comme le P. Nadal au cours de ses visites, eut l'occasion de rassurer la conscience des Recteurs qui s'inquiétaient à ce sujet, surtout après le catalogue des livres prohibés par le Pape Paul IV en 1557.

La pensée de saint Ignace sur les lectures spirituelles ne nous est pas connue par un document émané expressément de lui. Les directives que renferment les *Exercices* sont très succinctes et nous apprennent que leur auteur n'estimait utile qu'un très petit nombre de livres : l'Ecriture Sainte, l'*Imitation de Jésus-Christ*, la Vie des Saints. Les principes qui le guidaient sont clairement indiqués dans les *Constitutions*, partie IV, chap. XIV, n° I A. Les prescriptions qu'on lit dans ce document définitif se trouvent également dans les conseils que le Fondateur donnait à ses principaux collaborateurs. Son secrétaire, le P. Polanco, nous a laissé des pièces particulièrement instructives. L'Université Grégorienne possède de celui-ci un manuscrit qui nous renseigne sur les lectures qu'il avait faites au cours de ses études à Padoue. Ce qui frappe, c'est l'abondance et la variété des écrivains spirituels qu'il avait lus, la plume à la main. Le P. Leturia en a relevé la liste : 78 ouvrages et 35 noms d'auteurs, dont celui d'Erasme.

La réprobation qu'expriment les documents ignatiens à l'égard de celui-ci s'explique facilement quand on se rappelle combien le Basque réaliste et mystique tout à la fois était peu porté à goûter le badinage dans la manière de traiter les questions religieuses. Le ton désinvolte avec lequel l'humaniste dénigrait les institutions les plus saintes ne pouvait que blesser dans sa foi le converti originaire du Guipuscoa. Est-ce à dire que cette réprobation englobait tout ce qu'avait écrit l'ami de Thomas Morus ? Est-il certain que le milieu parisien ait éveillé chez l'étudiant de Sainte-Barbe une antipathie radicale pour le progressisme modéré qu'il y a rencontré ? Ce sont là des questions que le P. Leturia se proposait peut-être d'étudier davan-

tage, lorsqu'il indiquait à la fin de son brouillon inachevé quelques références à des ouvrages qu'il voulait relire et examiner de plus près (voir la précieuse note du P. Iparraguirre II, p. 185, n. 50).

Deux historiens de la Compagnie de Jésus ont eu le loisir d'acquérir une information très étendue sur ce point particulier de l'histoire du Fondateur : le P. Ricardo Garcia de Villoslada et le P. Georg Schurhammer. Leurs conclusions renforcent celles du P. Leturia. Ignace de Loyola serait beaucoup plus proche du conservatisme de Noël Béda que du progressisme modéré d'un Lefèvre d'Etaples et surtout d'Erasme.

Le P. Garcia Villoslada, auquel le P. Leturia se réfère fréquemment, est l'auteur d'une monographie sur l'Université de Paris au temps où le P. Fr. de Vitoria o.p. y faisait ses études de 1507 à 1522, c'est-à-dire durant la période qui précède l'arrivée d'Iñigo sur la rive gauche de la Seine. Une longue étude publiée par la Revue *Estudios ecclesiasticos* (1942-43) s'intitule : *Ignacio de Loyola y Erasme de Rotterdam* et oppose aux thèses de M. Bataillon une documentation nourrie. Nous savons déjà que l'érudit hispanisant a donné une interprétation tendancieuse des relations d'Iñigo avec les Erasmiens d'Alcala. Le P. Villoslada ajoute (*loc. cit.*, 1942, 399-419) que c'est par pure confusion qu'on identifie illuminisme et érasmisme, confusion fréquente d'ailleurs dans l'opinion courante de l'époque, mais qui ne résiste pas à la critique des procès de l'Inquisition espagnole. Si le vieil étudiant fut interrogé par des autorités ecclésiastiques, ce fut pour des soupçons d'illuminisme et non d'érasmisme. L'historien trace ensuite (pp. 419-428) un tableau circonstancié de cette vie universitaire de Paris au milieu de laquelle l'auteur des *Exercices* a rédigé la majeure partie de ses Règles d'orthodoxie : ces circonstances le portent à croire que l'attitude du saint ne pouvait manquer d'être en opposition de plus en plus consciente avec l'humanisme que combattaient Béda et Diego de Gouvea, dont les deux collèges avaient abrité la formation intellectuelle du petit groupe ignatien. Il est certain que Sainte-Barbe offrait une place de choix pour observer le heurt des courants d'idées qui s'affrontaient au Quartier Latin. Est-il aussi sûr que les Règles d'orthodoxie, comme le pense le P. Villoslada, soient dirigées directement et spécialement contre Erasme de Rotterdam ? C'est ce que nous examinerons dans un instant.

De son côté, le P. Schurhammer (*Franz Xaver*, I, Herder, 1957) a dû faire une assez longue escale à Paris avant d'accompagner l'apôtre des Indes et du Japon dans ses lointains voyages. Il en a profité pour visiter dans le moindre détail le dédale des rues qu'a parcouru son héros durant ses années d'études. Il nous

introduit au cœur de la vie estudiantine où François rencontra Iñigo. Nous assistons avec lui aux événements universitaires qui opposaient Beda et le cercle de Meaux. Le biographe de François Xavier n'a pas plus de peine que le P. Leturia à nous faire comprendre ce qui heurtait le sérieux Iñigo dans les *Dialogues familiers* d'Erasme dont la truculence et la critique mordante ne correspondaient en rien à sa psychologie de Basque et de converti.

Le fossé ainsi creusé entre les deux contemporains est-il absolument infranchissable ? L'esprit qui les animait les opposait-il irrévocablement l'un à l'autre ? Plusieurs travaux parus récemment sur Erasme et sur le milieu universitaire parisien de son temps obligent à se poser la question et à en chercher la solution sur la base de documents puisés à des sources complémentaires.

La publication de la correspondance d'Erasme par les soins de P.S. Allen (Oxford, 1906-1947, 11 volumes) a renouvelé dans une large mesure l'étude de ce personnage complexe, insaisissable, dont J. Huizinga a donné un portrait vivant et nuancé (1951, traduction française 1955). Signalons spécialement deux ouvrages dus à des auteurs catholiques qui se sont appliqués à juger le penseur de la Renaissance en toute objectivité. En Allemagne, Alfons Auer apporte une contribution à l'histoire de la morale chrétienne dans sa thèse universitaire : *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen* (Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954). En Belgique, Jacques Etienne envisage la théologie d'Erasme sous l'angle de la méthode : il confronte l'enseignement de l'humaniste avec celui des maîtres de Louvain fidèles à la pédagogie traditionnelle : *Spiritualisme érasmien et Théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI*e *siècle* (Louvain, 1956). Ces deux travaux laissent dans l'ombre la figure du Fondateur de la Compagnie de Jésus, mais le portrait qu'ils tracent d'Erasme nous permet de saisir le contraste qui oppose les deux hommes tout en rendant justice à leur commune intention de servir l'Eglise catholique.

L'analyse que M. l'abbé Etienne donne des œuvres d'Erasme précise les principaux aspects de l'intellectualisme raffiné qui aiguisait l'esprit critique de l'humaniste dont nous savons que saint Ignace ne pouvait supporter l'ironie. Mais cette analyse dégage aussi les aspects constructifs d'une méthode qui réagit contre le nominalisme de la scolastique décadente.

A. Auer, pour sa part, cherche à situer l'humaniste dans le contexte historique et explique l'énigme de son œuvre par le contraste paradoxal des deux personnages qu'il découvre dans Erame : l' « homo religiosus » avec son besoin de pureté, d'in-

tériorité, de piété authentique, reposant sur une intimité personnelle avec Dieu et, d'un autre côté, l' « homo ludens » qui possède l'exceptionnelle faculté de traiter les sujets les plus graves, ceux auxquels il tient le plus, avec une bonhomie souriante et parfois avec une cruauté d'autant plus cinglante que le ton en est plus badin. Cette ironie qui flagelle les déformations grossières du sentiment religieux est déconcertante si on la juge indépendamment de l'homme qui l'a mise en mouvement. A. Auer en découvre le secret dans le caractère ambigu, anarchique de ce XVIe siècle au cours duquel une civilisation se cherche sur les ruines de celle qui la précède. Il en voit surtout la cause dans la pénétration d'une intelligence subtile et clairvoyante, dont le regard discerne les aspects divers de la réalité présente. Il rattache le spiritualisme d'Erasme, son besoin d'intériorité, le rejet de ce qui est corporel, à la complexion frêle de l'humaniste continuellement aux prises avec la maladie.

Si le P. Leturia peut affirmer avec raison que saint Ignace a travaillé plus efficacement par les *Exercices* à intérioriser le sentiment religieux (II, p. 160), il n'en reste pas moins vrai qu'Erasme a fait, lui aussi, œuvre utile en opposant au nominalisme dialectique une conception plus concrète, plus vivante, plus intime, des rapports de l'homme avec Dieu dans la recherche de la vérité.

En 1950, le P. H. Bernard-Maître a fait remarquer par un article intitulé: *Les Fondateurs de la Compagnie de Jésus et l'humanisme parisien de la Renaissance* (NRT, pp. 811-823) que l'histoire du milieu universitaire parisien avait considérablement progressé et que notre connaissance des origines de la Compagnie de Jésus en était inévitablement enrichie.

L'attitude du saint a-t-elle été aussi catégorique qu'on l'a dit à l'égard de l'humanisme dans lequel le P. Leturia voit « un ennemi sournois et dissimulé » de l'Eglise ? Rien n'oblige à penser que le vieil étudiant ait été profondément influencé par le conservatisme intransigeant de Noël Béda : nous le voyons quitter Montégu au moment où celui-ci se déchaînait de plus belle contre les théologiens de tendance progressiste (*art. cit.* p. 821), il s'inscrit spontanément comme pensionnaire dans la maison rivale en octobre 1529, alors qu'il commence ses études de philosophie. Diogo de Gouvea était, lui aussi, partisan du traditionalisme, mais le P. Bernard-Maître, qui s'est particulièrement intéressé à ce personnage, nous assure qu'il n'était pas aussi sectaire que son collègue de Montégu. L'expérience qu'il avait acquise dans les missions diplomatiques dont l'avait chargé le Roi de Portugal et peut-être aussi ses qualités d'administrateur l'avaient-elles rendu très accueillant aux hôtes qui se présen-

taient en visiteurs ou prenaient pension dans sa maison. Celle-ci, en tout cas, était plus ouverte que la maison d'en face. Pour comble, Diogo, souvent absent de Paris quand Iñigo y habitait avec Pierre Favre et François Xavier ses co-chambristes, avait confié la direction à son neveu André de Gouvea, partisan déclaré des idées nouvelles, au moins de certaines d'entre elles. C'est celui-ci qui introduisit Nicolas Cop, futur recteur de l'Université, qui devait prononcer le sermon incendiaire de la Toussaint 1533 (*Ibid.*, p. 822).

Or, dans ce milieu peu confiné, Iñigo et ses compagnons ne paraissent pas mal à leur aise. C'est en 1532 que notre saint demande à son frère de lui confier l'un de ses fils et fait l'éloge bien connu de l'Université parisienne. Il fraie avec les humanistes comme John Helyar, secrétaire du cardinal Pole et disciple d'Erasme ou Martial Mazurier, disciple de Lefèvre d'Etaples (*Ibid.*, p. 824). Si Iñigo lance devant Bobadilla la boutade célèbre : « Ceux qui grécisaient, luthéranisaient », il faut se garder de la généraliser. Le P. Rouquette (*Etudes*, 1956, p. 30) remarque à ce propos que beaucoup d'excellents hellénistes de cette époque, y compris Pierre Favre, sont restés de fidèles catholiques.

S'il est vrai que les Règles d'orthodoxie aient été rédigées pour une part à Paris, il importe de distinguer parmi elles celles qui condamnent certaines critiques communes aux humanistes et l'une d'elles (la onzième) qui recommande de louer la théologie positive aussi bien que la scolastique. Des historiens de la théologie, le P. Bouyer et le P. Rouquette, reconnaissent sous cette expression de théologie positive la méthode constructive préconisée par Erasme et par Lefèvre d'Etaples : étude critique de l'Ecriture Sainte et retour à la tradition patristique.

L'ouvrage du P. Bouyer : *Autour d'Erasme* (Ed. du Cerf, 1955) dirigé contre l'interprétation tendancieuse proposée par A. Renaudet qui fait d'Erasme un moderniste au sens actuel du mot, montre que cette méthode, loin d'être suspecte dans l'Eglise de la Renaissance, était encouragée par les plus grands Papes de cette époque. Paul III n'a-t-il pas élevé à la pourpre cinq humanistes notoires et ne songeait-il pas à offrir le chapeau à Erasme lui-même ? Le « semi-rationalisme élégant et critique » dont parle le P. Leturia n'était en aucune façon une hérésie et ne faisait nullement abstraction d'une authentique piété (p. 135. J. Etienne, p. 22 ; A. Auer, p. 46 et *passim*).

Comment ne pas remarquer, enfin, qu'Iñigo, au lieu de fréquenter l'une des écoles traditionalistes, la Sorbonne par exemple, s'est tourné vers les maîtres dominicains et franciscains qui, à cette époque, faisaient front commun avec les humanistes

contre le nominalisme dialectique au nom de la scolastique thomiste recommandée dans la onzième Règle d'orthodoxie ? N'est-il pas invraisemblable que le futur Fondateur de la Compagnie de Jésus ait vu dans l'humanisme parisien et dans Erasme lui-même un « ennemi sournois et dissimulé » de l'Eglise catholique ?

Le protestantisme français a un nom : le calvinisme. Le P. Leturia ne l'ignore évidemment pas. Mais n'a-t-il pas sollicité les documents, rares il est vrai, en interprétant l'attitude d'Ignace et de ses compagnons comme une opposition consciente et délibérée aux courants d'idées qui s'agitaient autour d'eux ? Ce qui frappe plutôt, c'est, si l'on peut dire sans ironie, la candeur du « vœu de Montmartre » : ils agissent sans paraître se douter de la révolution calviniste qui se prépare tout près d'eux. Calvin, il est vrai, n'a pas encore pris le parti d'une rupture ouverte avec le catholicisme. Il vient d'achever ses études de droit à Bourges. En septembre 1533, il est à Paris, très épris de l' « évangélisme » de Gérard Roussel, mouvement où se confondent le meilleur et le pire : le progressisme modéré d'un Lefèvre d'Etaples et les erreurs dogmatiques de Luther. Quelle part a-t-il dans le discours prononcé par Nicolas Cop le 1er novembre 1533 ? On ne peut le dire exactement, mais Calvin jugea prudent de s'éloigner de Paris en même temps que son ami dont le manifeste faisait scandale dans l'Université (Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, t. IV, p. 27). Il ne rédigera qu'en 1535 et hors de Paris l'*Institution chrétienne*, qui marque sa scission officielle avec l'Eglise de son baptême.

Est-il possible de penser que le petit groupe ignatien ait tout ignoré des conspirations dont Sainte-Barbe abritait l'un des principaux acteurs ? Et cependant, comme le constate le P. Rouquette dans son article : *Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVIe siècle* (*Etudes* 1956, p. 33 et sv.), ni le vieil étudiant ni ses compagnons ne semblent s'émouvoir de ce qui se prépare. Le 15 août 1534, ils expriment par l'oblation de Montmartre leur volonté d'aller évangéliser les Turcs en Palestine. Quelques semaines plus tard, le 18 octobre, c'est l'affaire des Placards et la répression qui allume le bûcher de la place Maubert à quelque cent mètres de Sainte-Barbe, et va donner au calvinisme une force d'expansion insoupçonnée. Aucune des Règles d'orthodoxie ne fait allusion à ce protestantisme typiquement français.

Le P. Dudon a signalé dans sa Vie de saint Ignace parue en 1934, pp. 627-632, un rapprochement suggestif entre les Règles ignatiennes et les décrets du concile de Sens publiés en 1529 par Clichtove. On ne peut manquer d'être frappé par le

parallélisme de ces deux documents : les douze premières Règles d'orthodoxie correspondent aux condamnations du Concile. Or, celui-ci visait directement les erreurs luthériennes. Il semble donc que le luthéranisme soit le premier visé par saint Ignace aussi. Les allusions du Concile aux idées d'Erasme n'y apparaissent que secondaires.

Un autre document a été exhumé par le P. Bernard-Maître des *Monumenta Paedagogica* où il était profondément oublié. Il s'agit d'une note dont nous possédons une version latine et une version espagnole dans laquelle le P. Nadal explique que les Règles d'orthodoxie visent les hérétiques qui « ont précédé les Luthériens, c'est-à-dire, les Alumbrados ». Nous avons dit qu'Iñigo, en Espagne, avait failli être confondu avec les illuminés. Le P. Bernard-Maître (RAM, 1956, pp. 192-194) a rappelé qu'à Paris et plus tard à Rome le Fondateur était resté en relation avec plusieurs de ses compatriotes qui avaient été compromis dans des procès inquisitoriaux. On voit donc que les Règles des *Exercices* répondent à des préoccupations que saint Ignace avait déjà conçues en Espagne et qui l'ont suivi à Paris et à Rome. Quant aux dernières Règles, nous l'avons dit, leur origine romaine et anti-luthérienne semble bien établie.

Un certain manque d'impartialité, dont on relève les traces dans l'œuvre du P. Leturia, est regrettable chez un historien de cette envergure. Il ne déforme que les traits extérieurs de la physionomie du saint dont l'historien nous a laissé le portrait.

L'idée qu'il a surtout mise en valeur est celle de la mission charismatique d'Ignace de Loyola. Celui-ci, en vérité, n'appartient à aucun temps : il transcende l'histoire. On ne peut fixer sa physionomie dans le cadre d'une génération déterminée. Il appartient au Moyen-Age et il annonce des temps nouveaux par la souplesse de son adaptation et par le réalisme de ses vues. Il demeure présent au monde d'aujourd'hui avec la même vigueur d'actualité qu'au cours des quatre siècles qui nous séparent de son existence historique.

Erasme est un témoin de la Renaissance : il est essentiellement représentatif de son époque. Le P. Bouyer a montré quel contre-sens commet celui qui veut faire de lui un moderniste avant la lettre. L'œuvre d'Erasme est l'aboutissant d'un cheminement de la pensée dont la Papauté a garanti l'orthodoxie en face du fixisme professé par les tenants d'un intégrisme sclérosé. Sa théologie est anti-scolastique dans la mesure où la théologie qui se disait traditionnelle s'était écartée de la grande tradition médiévale. Elle cristallise les aspirations du monde moderne vers une méthode plus foncièrement religieuse et plus vivante. Ce qui sépare Erasme d'Ignace de Loyola, c'est l'absence d'une

expérience personnelle que le « Pèlerin » avait vécue profondément dès sa conversion et dont toute son œuvre s'est inspirée. Cette expérience surnaturelle ne peut s'expliquer par les seules données de l'Histoire. Erasme ne se comprend qu'à la lumière des circonstances qui ont fait la Renaissance.

Le P. Leturia, par ses études ignatiennes, a magnifiquement enrichi l'histoire de cette époque. L'abondante documentation recelée dans les archives de la Compagnie de Jésus est, grâce à lui et à ses émules, mise à la portée des spécialistes qui ne pourront plus l'ignorer.

M. O.-G.

Publications récentes

L'éditeur de la collection « Maîtres spirituels » (Editions du Seuil) ne pouvait choisir plume plus compétente que celle du R.P. M.-D. Chenu o.p., pour présenter la vie et l'œuvre de saint Thomas d'Aquin sous la forme attrayante qui est de règle dans cette collection. Informé comme il l'est de l'histoire religieuse du Moyen Age, le savant dominicain a mis son érudition à la portée des lecteurs épris d'un texte vivant et d'une initiation rapide aux problèmes de la pensée humaine. On pouvait s'attendre à ce que ce bref exposé ne soit pas un memento banal, répétant ce que maints autres résumés ont déjà dit cent fois. Prenant le Docteur angélique comme représentant typique d'une civilisation qui naît à l'aube d'une époque résolument tournée vers la promotion démocratique de la chrétienté, il montre en la personne de saint Thomas la rupture avec un idéal monastique de sécession par rapport au monde et de présence à la réalité temporelle considérée dans la noblesse de sa nature propre. C'est en se rattachant intimement au courant évangélique dont saint Dominique et saint François d'Assise sont les représentants orthodoxes, que l'auteur de la *Somme théologique* a infusé un esprit nouveau dans la spéculation rationnelle qu'il incarne. La spiritualité dont le saint Docteur a vécu lui-même éminemment est d'essence contemplative. Elle est la mise en œuvre d'une pensée systématique animée par une vie théologale fondée dans la foi au Dieu vivant de l'Evangile. On ne doit pas la confondre avec un rationalisme purement humaniste et encore moins avec un moralisme desséchant.

Le P. Chenu excelle à dégager la notion de contemplation, les rapports de l'action et de la contemplation, l'idéal de la vie mixte, des interprétations plus ou moins étroites qu'on en a données. En mettant l'idéal du frère prêcheur au cœur de la syn-

thèse thomiste il lui restitue l'authentique transcendance de son orientation par rapport à une culture intellectuelle simplement profane. On ne pouvait mieux situer *Saint Thomas et la théologie* — tel est le titre de cet excellent petit livre — dans l'histoire de la pensée humaine. On peut cependant se demander si l'auteur, pour mieux établir sa thèse, n'a pas quelque peu durci l'opposition entre la vie évangélique inaugurée par les Prêcheurs et le monachisme qui l'a précédée.

M. O.-G.

L'hagiographie est une discipline théologique spécifiée par ses rapports avec la doctrine de l'Eglise, de la grâce et de la perfection chrétienne. Elle est également solidaire des méthodes historiques qui situent dans leur milieu humain les saints qui sont les témoins de Dieu et de la vie éternelle. La collection « Je sais — Je crois » qui se présente comme l' « Encyclopédie du catholique au XXe siècle » consacre la quatrième partie de ses publications aux problèmes de la sainteté qu'elle intitule : La vie en Dieu, les Médiateurs. C'est à cette série qu'appartient le petit livre de Jacques Douillet : *Qu'est-ce qu'un saint ?*

S'appuyant sur des ouvrages de spécialistes comme le P. A.-J. Festugière o.p., H. Delehaye, bollandiste et du chanoine R. Aigrain, l'auteur présente d'une façon vivante la doctrine catholique concernant l'idéal de la sainteté et le culte des saints. Cette brève initiation répond excellemment aux objections qui peuvent être faites à la pratique de l'Eglise en cette matière, mais elle aide surtout le lecteur à situer exactement dans le contexte de la vie chrétienne le rôle que doit y jouer l'exemplarité des saints qui ont réalisé avec héroïcité l'idéal de la foi chrétienne. (Editions Fayard, Paris, n° 46 de la série).

M. O.-G.

Les Editions du Soleil levant, à Namur, ont pris l'heureuse initiative de promouvoir le culte des saints en faisant connaître leurs écrits. Une série déjà abondante d'élégantes plaquettes 12×17 composent cette collection dont nous avons eu l'occasion de signaler quelques volumes. L'un de ces volumes, publié « hors collection », mérite une mention particulière. Sous le titre : *Les Saints nous parlent*, deuxième édition 1957-58, Louis Empain a pris soin de collectionner et de sélectionner les titres récents les plus utiles pour qui cherche à se familiariser avec les exemples des saints. L'auteur vise de propos délibéré la vulgarisation : il s'explique lui-même dans une introduction sur le but de ce cata-

logue et sur les critères de son choix. Ce petit volume rendra service aux prédicateurs et aux directeurs qui ont souvent à conseiller des lectures puisées dans l'hagiographie. De brèves notices fournissent sur chaque saint les renseignements qui suffisent à son but. Nous aurons l'occasion dans nos chroniques de parler de cette collection. Signalons dès aujourd'hui que plusieurs de ces plaquettes sont signées par des spécialistes notoires.

M. O.-G.

Les heures tragiques qui s'éloignent laissent peu de traces: l'oubli ramène la routine. Le P. M. Rondet a eu raison de faire connaître en France le témoignage d'un Jésuite allemand, ancien rédacteur des *Stimmen der Zeit*, condamné à la pendaison pour sa résistance au régime nazi et exécuté le 2 février 1945. Des trois volumes parus en Allemagne et qui concernent les écrits de ce religieux héroïque, l'éditeur français ne retient que quelques pièces caractéristiques. On lui saura gré d'avoir fait revivre dans une introduction captivante la physionomie et la destinée tragique du P. Alfred Delp. Le titre qu'il donne à ce recueil souligne la noblesse et l'indépendance avec lesquelles son héros a fait face à la haine implacable d'une dictature athée: *Honneur et liberté du chrétien*, 14×19, 213 pages, Editions de l'Orante. Une première partie réunit les lettres de captivité et le journal que le prisonnier écrivait sur des papiers informes, ainsi que des méditations et une admirable prière. La seconde partie retient quelques textes caractéristiques publiés ou prêchés sous la menace que le régime faisait peser sur les chrétiens: Témoignages d'une pensée particulièrement ouverte sur la mission de l'Eglise dans l'époque contemporaine. La troisième partie conserve les pièces émouvantes rédigées dans l'attente même de la mort: lettres dans lesquelles la sérénité s'allie au courage pour offrir à Dieu un sacrifice de tous points digne d'une vocation sacerdotale et d'un haut idéal d'humanité.

Il se dégage de ces pages une spiritualité virile, une plénitude de foi, un sens aigu de la grandeur du chrétien en face des idéologies négatives de notre temps. Ce livre est réconfortant.

M. O.-G.

Parmi les publications parues sur le Curé d'Ars au cours de cette année du centenaire de sa mort, deux ouvrages méritent d'être signalés ici: Bernard Nodet, *Le Curé d'Ars sur la foi du serment*, Le Puy, Ed. Xavier Mappus, 14×19, 200 pages, et Daniel Pézeril, *Pauvre et saint Curé d'Ars*, Paris, Ed. du Seuil, 14×19, 310 pages.

M. l'abbé Bernard Nodet, poursuivant l'épuration nécessaire qu'il a commencée dans un précédent volume (R.A.M., 1959, 223-226), publie un florilège de témoignages choisis parmi les plus proches contemporains des faits. Les quelques lignes écrites par manière de « justification » nous font comprendre l'importance de ce choix. La comparaison des deux procès canoniques, l'un de 1861-1863, l'autre de 1890, montre quelle évolution s'est accomplie dans les souvenirs et quelle influence a pu exercer inconsciemment le greffier du second procès, Mgr Convert. Ce recueil de textes forcément décousus, est indispensable à quiconque veut écrire ou parler avec quelque souci de vérité à propos du saint Curé, dont la légende a déformé bien des traits.

Avec le même souci d'authenticité, M. Daniel Pézeril consacre une étude attentive au cas singulier de ce prêtre de campagne que l'Eglise exalte comme un représentant éminent de l'idéal sacerdotal.

L'auteur a pensé que l'ordre chronologique des documents, dont un nombre suffisant est daté, pouvait permettre de suivre étape par étape l'évolution spirituelle de ce saint étonnant de bien des manières. En lui, comme en Jeanne d'Arc et en Bernadette Soubirous, se vérifie la loi selon laquelle Dieu se sert des créatures les plus dépourvues de moyens humains pour faire éclater sa puissance aux regards d'un monde endurci dans l'indifférence.

L'hagiographe confronte avec les données de la théologie mystique, avec les enseignements de la théologie dogmatique. l'attitude de ce prêtre chétif, quelque peu névrosé, qui dut son ordination au discernement de l'abbé Balley et à l'indulgence exceptionnelle de ses supérieurs ecclésiastiques. Ni la science, ni la prudence humaine n'expliquent son extraordinaire destinée. Pauvre Curé d'Ars! Le jugement porté sur son incompétence est ici pessimiste et paraîtra à beaucoup excessif. Mais il ne fait que mieux ressortir l'éclat surnaturel d'un prestige qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire de la Pastorale du XIXe siècle. Saint Curé d'Ars! L'esprit scientifique qui anime cet ouvrage, la critique des témoignages, la psychologie pénétrante de l'auteur, en font le principal mérite. L'utilisation des sermons du saint Curé comme types représentatifs d'une époque nous paraît heureuse. Ce livre, bienfaisant pour des prêtres, suppose une culture religieuse assez avertie.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — METHODE. — TRAITES SYSTEMATIQUES BIBLIOGRAPHIE

Dom G. Charvin, *Bulletin d'Histoire Monastique*, RM, 1958, sup. aux nn. 191 et 194.

E. O'Brien, s.j., *Ascetical and Mystical Theology* 1956,1957, TS, 1958, 50-73.

P. Ploumen, s.j., *De manuscripten van de kleine Theresia en haar spiritualiteit*, Bij. 1957, 162-167.

L. Di Fonzo, o.f.m. conv., *Bibliografia di Jean Leclercq o.s.b.*, MF, 1958, 553-565.

Bibliographie dressée à l'occasion de la réception de dom J.L. à l'Université Catholique de Milan au titre de « Docteur honoris causa ».

II. — PRINCIPES GENERAUX DE VIE SPIRITUELLE

Alfonso Orlini, o.f.m. conv, *La Spiritualitá cattolica, Concetti e generalità*, MF, 1957, 153-167.

Conférence inaugurale de la chaire de spiritualité pour les laïcs au Studium theologicum de Padoue.

(1) Dans la présente livraison ont été dépouillées les revues suivantes: *Archivum Franciscanum Historicum* (Quaracchi): AHF; *Biblica* (Rome): B; *Bijdragen* (Nimègue): Bij; *Broteria* (Lisbonne): Br; *Christus* (Paris): Chr; *Civilta Cattolica* (Rome): CC; *Estudios Ecclesiasticos* (Madrid): EE; *Estudios Franciscanos* (Barcelone): EF; *Miscellanea Franciscana* (Rome): MF; *El Monte Carmelo* (Burgos): MC; *Revista española de Teologia* (Madrid): REsT; *Revue de l'Université d'Ottawa* (Canada): RUO; *Revue Mabillon* (Ligugé): RM; *Revue Thomiste* (Toulouse): RT; *Salesianum* (Turin): Sal; *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal): SE; *Scriptorium* (Bruxelles): Scr.; *Scriptorium Vitoriense* (Vitoria): SV; *Stimmen der Zeit* (Munich): SZ; *La Scuola cattolica* (Milan): SC; *Studia Catholica* (Nimègue): StC; *Theological Studies* (Woodstock): TS; *Theologische Revue* (Munich): TR; *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbrück): ZKT.

Crisostomo de Pamplona OMCap, *Algunas reflexiones sobre la esencia de la perfección cristiana*, EF, 1957, 103-110.

J. de Finance, s.j., *La valeur morale et son idéal*, SE, 1958, 295-318.

Un philosophe médite sur les conditions phénoménologiques de l'agir.

Fr. Bourrassa, s.j., *Actuation de l'âme par acte divin*, SE, 1958, 139-166.

A propos de la grâce sanctifiante. Discussion des thèses du P. de La Taille à la suite des objections exposées par P. de Letter s.j. dans *Thological Studies*, 1957, 60-92.

P. de Letter, s.j., *Grâce, Incorporation, Inhabitation*, TS, 1958, 1-32.

F. Courel, s.j., *Vivre dans le Seigneur*, Ch., 20, 1958, 20, 512-524.

« Vivre dans le Seigneur, c'est-à-dire en sa présence et sous la conduite de son Esprit ». Commentaire de la « contemplation pour obtenir l'amour » dans les *Exercices Spirituels* de saint Ignace.

A. George, *La Volonté de Dieu selon saint Paul*, Ch., 17, 1958, 3-17.

M. Giuliani, s.j., *Prière et exercice*, Ch., 19, 1958, 202-221.

Dans quelle mesure et dans quelles conditions l'effort humain doit-il s'intégrer dans la prière ?

W. de Broucker, *Prier avec toute son âme*, Ch., 20, 1958, 438-457.

F. Bertrand, s.j., *La prière du cœur*, Ch., 20, 1958, 477-493.

F. Courel, s.j., *Y a-t-il des techniques de la prière ?* Ch., 19, 1958, 182-201.

A propos du Yoga, de l'hésychasme et des méthodes d'oraison.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME — VERTUS — DEFAUTS

T. Goffi, *Natura dell'Obbedienza*, ScC, 1957, 81-93.

T. Goffi, *Obbedienza perfetta secondo S. Tomaso e s. Ignazio di Loyola*, ScC, 1957, 257-271.

Fr. Jaime de la Cruz, o.c.d., *El pensamiento de Santa Teresa sobre la virtud de la humildad*, MC, 1958, 129-164.

IV. — UNION A DIEU — ETATS MYSTIQUES. FAITS PRETERNATURELS

A. Gauthier-Sagfret, s.j., *Abnégation et oraison*, Ch. 17, 1958, 60-74.

P. Siwek, s.j., « *The Two Stigmatists: Padre Pio and Theresa Neumann* », RUO, 1958, Section spéciale, 105-129.

Critique pertinente de l'ouvrage paru sous le titre en 1958 en Irlande et dont les bases scientifiques sont notoirement insuffisantes.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. DEVOTIONS

C. Vaca, o.s.a., *El psiquiatra o el confessor ?;* Seminaristos (Salamanque), 3, 1956, 81-85.

M. Nicolau, s.j., *La communion y la vida de la gracia*, REsT, 1958, 35-59.

J. Latreille, *L'Effet de la confirmation chez s. Thomas d'Aquin*, RT, 1957, 5-28.

Exégèse limitée à l'expression par laquelle saint Thomas synthétis l'effet du sacrement: aetas perfecta.

R. Tucci, s.j., *La devozione al sacro Cuore di Gesu*, CC. 1956, 340-352.

H.M.M. Fortmann, *Psychologische notities bij de Maria verering*, StC, 1958, 256-270.

VI. — ETATS DE VIE. CATEGORIES PARTICULIERES D'AMES

Bauducco, s.j., *La vocazione obliga ?* ScC, 1957, 287-296.

Expose les deux thèses en présence et donne la bibliographie relative à la polémique suscitée par l'ouvrage du P. Geremia di Santo Paulo della Croce C.P.: *La Vita religiosa*, Milan, 1945.

O. Semmelroth, *Amt und Person des Priesters*, SZ, 161, 1957-58, 241-254.

La fonction du prêtre et sa vie personnelle sont choses distinctes et à la fois unies. La perfection du prêtre consiste à vivre le plus pleinement sa fonction.

Valentini E., *Spiritualità delle Congregazioni insegnanti*. Sal., 1958, 3-26.

Spiritualité éducative et spiritualité exemplaire. A propos du livre de H. Bouquier, *Les pas dans les pas de don Bosco*, Marseille, 1953.

VII. — HISTOIRE : TEXTES — DOCUMENTS ETUDES

J. RACETTE, s.j., *La spiritualité du Psaume 95* (94), SE, 1958, 385-392.

Ce psaume est « l'invitatoire » qui se récite au début des Matines. Psaume de louange.

C. MARTINI, s.j., *Il discernimente degli spiriti in un testo antico del deserto di Giuda*, CC, 1956, 395-410.

A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangile dans le récit de la transfiguration*, B, 1958, 281-301.

SUTTBERTUS a S. JOANNE a CRUCE, O.C.D., *Die Vollkommenheitslehre des I Johannesbriefes*, B, 1958, 319-333 ; 449-470.

DOMINGUEZ del VAL u.o.s.a., *La Regla de San Agustin y los ultimos estudios sobre la misma*. REsT, 1957, 481-529.

Dom CLAUDE JEAN-NESMY o.s.b., *Saint Benoît et la vie monastique*, 190 pages (col. Maîtres spirituels).
Commentationes in Regulam sancti Benedicti, cura Basilii Steidle, o.s.b. (Studia Anselmiana 42, Rome, Herder, 1957, X-358 pages).
Ouvrage collectif. Voir TR, 1958, 22 (St Hilpisch).

L. NOEL, *L'ermitage de Val-Adam depuis sa fondation en 1165 jusqu'à sa suppression en 1684*. Bul. de la Soc. Hist. du Raincy, 1955, 3-5.
Voir dom G. Charvin, Bul. d'Hist. Monast. dans RB, 1958, n° 3283.

F. MATEOS, s.j., *Ensayo sobre espiritualidad en América del sud (1510-1810)* dans « Missionalia Hispanica ». (Madrid), XV, 1958, pp. 85-118.

H. RAHNER, s.j., *Ignazio di Loyola e il discernimente degli spiriti*, CC, 1956, 11, 3-9.

J.M. HANSSENS, s.j., *L'Originalité des Exercices ignatiens*. RAM, 1958, 301-326.

H. BERNARD-MAITRE, s.j., *Les « annotations » des deux frères Ortiz sur le traité de l'élection des Exercices Spirituels*. RAM, 1958, 393-434.

A. Huerga, o.p., *Domingo de Valtanas prototipo de las inquietudes espirituales en España al mediar el siglo XVI*. TEs, 1958, 419-468.
Dominicain (1488-?) a fait une apologie de la Compagnie de Jésus. Ses écrits spirituels lui ont valu un procès inquisitorial. Mort en prison. Voir M. Bataillon, *Erasme y España*, t. II, p. 135, note 44 et Arch. Hist. S.J., 1956, 156-178.

J.-I. Tellechea, *Juan Bernal Diaz: su Luco y su « Instrución de Perlados »*. SV, 1956, 190-209.
L'auteur de ce précieux opuscule, qui n'est pas une simple compilation, a vécu de 1495 à 1556. Il fut évêque de Calahorra en 1545.

Olivier Leroy, *La pénétration des consciences chez sainte Thérèse de Jésus*, RAM, 1958, 449-455.

M. Columbas Garcia, M.B,. *Dom Philippe de Caverel y fray Luis de Grenada*. TEs, 1957, 465-480.
Témoignage sur Louis de Grenade d'après le journal d'un moine de l'abbaye de Saint-Vaast (Arras), qui le visita à Lisbonne en 1582.

P. Broutin, s.j., *L'œuvre pastorale et spirituelle de Barthélémy Holzhauser*. NRT, 1958, 510-525.
B.H. est un des grands réformateurs catholiques de l'Allemagne du XVII[e] siècle.

Dom René-Jean Hesbert, *Direction spirituelle à Saint-Germain-des-Prés*. RAM, 1958, 435-448.

G. Guitton, s.j., *Le P. de la Chaize a-t-il transmis à Louis XIV le message de sainte Marguerite-Marie ?* RAM, 1958, 326-330.

Luis Villasante, o.f.m., *Biografia espiritual de Bernarda Ruiz de Gamiz, joven labradora de Betoño* (Alava), (1745-1781). SV, 1958, 36-95.

R. Caporale, s.j., *Un flore di grazia nell'India Bramini*. CC, 1956, I, 519-526. Sœur Alfonsa, originaire de la côte Malabar, morte en 1946.

A. Bandera, o.p., *Vida interior y Apostolado en el pensiamento de Pio XII*. TEs, 1957, 367-416.

André Chouraqui, *L'amour est un élan de l'âme...* SVS, 1957, 373-384. Spiritualité juive. Témoignage d'un grand mystique juif du XI[e] siècle: Bahya ibn Paquda.

Doris Donath, *Quelques témoignages de la vie religieuse juive contemporaine en France*. SVS, 1958, 408-421.

Doris Donath, *L'évolution religieuse d'Edmond Fleg d'après quelques textes choisis*, SVS, 1958, 385-407.

Livres envoyés à la Revue

P. Lethielleux, Editeur, Paris

Ecrits spirituels et Paroles de l'abbé Huvelin, recueillis et annotés par M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE, 12×19, 200 pages.

Marie-Madeleine. Textes de Bérulle, Bossuet et Coeffeteau, présentés et rassemblés par dom SCHMITT, 12×19, 144 pages.

Editions Montaigne Aubier, Paris

Henry SIMONEAUX o.m.i., *La direction spirituelle suivant le caractère*, 12×19, 326 pages.

E. Van De WINCKEL, *De l'inconscient à Dieu. Ascèse chrétienne et psychologie de C.C. Jung*, 12×19, 220 pages (col. « La chair et l'esprit »).

Nouvelles Editions latines, Paris

Dom J. de MONLÉON, *Les Noces de Cana*, 11×18, 160 pages.

Editions de l'Orante, Paris

Bernard WELTE, *L'Esprit, vie des chrétiens*, traduit de l'allemand par Roger TANDONNET, 12×16, 108 pages.

Témoignage Chrétien, Paris

Y. de MONTCHEUIL s.j., *L'Eglise et le monde actuel*, in-8° cour. de 192 pages (Bibliot. de l'homme d'action).

Semaine Catholique, 11, rue Sainte-Anne, Toulouse

Louis VIÉ, *Lourdes, Bernadette et les apparitions*, 14×17, 492 pages.

El Messagero del Corazôn de Jesus, Bilbao

I.-M. Estibañez s.j., *Mi ser y mi destino*, 15×21, 312 pages.

Harvard University Press
London-Oxford University Press

F. Edward CRANZ, *An Eassy of the Developpement of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, 15×24, 197 pages (Extrait de Harvard Theological Review).

Libreria Editrice Florentina, Florence

Enciclopedia del sacerdozio, directta dal R. Prof. Giuseppe CACCIATORE c.ss.r., 15×23, 127 pages.

Societa Editrice Vita e Pensiero, Milan

Constantino OGGIONO, Giacomo BIFFI, *Introduzione alla vita liturgica*, 13×20, 307 pages.

Mgr Francesco OLGIATI, *L'alba serena di un Pontificato, Giovanni XXIII*, 13×19, 66 pages.

Presbyterium, Padoue

Raimondo SPIAZZI, *Contributi thomistici alla politica*, 12×18, 113 pages.

Istituto Historico dei Fratri Minori Cappuccini, Rome

Bibliografia franciscana (1951-1953), tomus X, nn. 1922-4724, 17×24, 1022 pages. (Collecatanea Franciscana 1959).

Imp. Cléder, Toulouse. 9-59. DL 59. — Le Gérant : M. OLPHE-GALLIARD.